DRUVIS

ALMANACH CENTRU ETNAKASMALOGIJI

№2 2008

DRUVIS
ALMANACH CENTRU ETNAKASMALOGIJI
№2 KRYJA 2008

На вокладцы змешчаны выява літоўскага рыцара ў баявым рыштунку XV – XVI стст. На здымку – Фёдар Міхееў, вайскова-гістарычны клуб «Княжы гуф». Фота Алега Белавусава

У аздабленні альманаху выкарыстаныя знакі традыцыйнага народнага арнаменту, фота Андрэя Аляхновіча, Алега Белавусава, Алены Боганевай, Таццяны Валодзінай, Паўла Гацілава, Аляксея Дзерманта, Міхася і Дзяніса Раманюкоў, Вольгі Лабачэўскай, Наталлі Сухой, Юрыя Унуковіча, матэрыялы з Сеціва, архіву Студэнцкага этнаграфічнага таварыства, архіўных і музейных збораў Беларусі, Літвы, Латвіі, Польшчы

Наклад 299 асобнікаў

КАНТАКТ:

а/с 342, 220050 Менск, Беларусь
kryuja@gmail.com
www.kryuja.org

ЗМЕСТ

E D I T O R I U M

Litva – heta kraj, spradvieku zasieleny litoŭcami, palakami i biełarusami, a ŭ Inflantach taksama i łatyšami, jakija złučanyja pamiž saboj supolnaściu kryvi i ŭtvarajuć adnu litoŭskuju nacyju.

Balasłaŭ Jałaviecki

Hety numar almanachu «DRUVIS» my pryśviačajem Litvie – krajinie, dziaržavie, jaje narodu, historyji i kultury. Litva – heta pačatkova bałckaja etnakulturnaja dy palityčnaja supolnaść, jakaja ŭ Siaredniavieččy zdoleła pašyryć svaju ŭładu nad vializarnymi abšarami, stvaryŭšy adno z najmahutniejšych haspadarstvaŭ taho času – Vialikaje Kniastva Litoŭskaje.

Litva, źmianiajučy ciaham stahoddziaŭ svaje mieży, kulturny dy moŭny łandšaft, nie tolki zachavała svajo etničnaje jadro, ale i pakinuła bahatuju spadčynu, spadkajemcami jakoj mohuć siabie ličyć pradstaŭniki niekalkich sučasnych aŭtachtonnych narodaŭ: litoŭcy, biełarusy i litoŭskija palaki. Litviny, litoŭcy, lietuviai – etnonim i palitonim, jaki ich usich ab'jadnoŭvaje na roznych uzroŭniach. Tak, u roznyja časy sens i źmiest hetych najmieńniaŭ nia byŭ adnolkavy, ale tut jość dźvie stratehiji: usialak sprabavać ich adasobić adzin ad adnaho, navat procistavić albo, naadvarot, znajści ahulnuju asnovu, supolny hrunt, ź jakoha vyraśli ŭsie admieny litoŭščyny. Mienavita druhuju, intehralnuju viziju, prykładam, demanstravaŭ adzin z ideołahaŭ «krajovaha» ruchu, što ab'jadnoŭvaŭ naščadkaŭ šlachieckaj palityčnaj nacyi VKL, – Balasłaŭ Jałaviecki, jaki zaŭvažaŭ: «*Žychar Pałanhi, Koŭna, Vilkamira, Šviancian albo Vilni, Horadni, Navahradka i navat Miensku jość litoŭcam, niezaležna ad taho, ci jon hutaryć pa-litoŭsku, pa-polsku abo pa-biełarusku. Uvieś układ jahonaha žyćcia, zvyčajaŭ, sam sens jahonaha isnavańnia nahetulki paŭsiudna adnolkavy, što aproč movy ciažka zaŭvažyć jakujukolviek inšyju rožnicu. A heta paćviardžaje, što na ŭsim abšary Litvy žyvie adna nacyja, spajanaja ciaham stahoddziaŭ supolnaj kryvioj litoŭcaŭ, palakaŭ i biełarusaŭ*». Blizkija pohlady na strukturu litoŭskaj nacyji vykazvaŭ i Miečysłaŭ Davojna-Sylvestrovič: «*...Litoŭski narod składajecca pieravažna z nasielnictva, <...> jakoje havoryć tryma movami... Tych, što havorać pa-litoŭsku j prapahandujuć hetuju movu ŭ spravie nacyjanalnaha adradžeńnia nazaviem litvinami-narodnikami. Tych, što havorać pa-polsku abo pa-biełarusku, ale nia ŭmiejuć pa-litoŭsku, uvažajučy siabie za litvinaŭ i spryjajučy spravie adradžeńnia litoŭskaha narodu, nazaviom litvinami-patryjotami. Tych, što ŭvažajuć siabie za palakaŭ i biełarusaŭ, ale prahnuć zhody ź litoŭskimi narodnikami j patryjotami, pracujučy nad kulturnym, ekanamičnym raźvićciom Litvy, u jakoj naradzilisia j jakuju palubili, nazaviom litvinami-hramadzianami*». My padzialajem hetkuju viziju, bo siońnia jana znoŭ stanovicca aktualnaj i patrebnaj.

Niahledziačy na toje, što ŭ pracesie paŭstańnia sučasnych nacyj hetaja naturalnaja poviaź była šmat u čym pierarvanaja, a terytoryju byłoha VKL šmatkroć pa-žyvomu razrazali dziaržaŭnyja mieży, jakich nikoli nie było raniej, hetaja łučnaść praciahvaje isnavać dy adnaŭlacca ŭ roznych absiahach. My prapanujem razumieć spadčynu VKL nie jak faktar padziełu i ŭzajemnaha nieparazumieńnia, što časta pieravažaje ŭ siońniašnich nacyjanalnych historyjahrafijach, ale jak ahulnuju skarbonku našaj minuŭščyny i asnovu sučasnaj identyčnaści narodaŭ-spadkajemcaŭ Vialikaha Kniastva.

Тамy my ŭvažajem Litvu dy Biełaruś za nieadjemnyja častki adnaho etnakulturnaha i hieapalityčnaha abšaru, dva składniki adnoj cyvilizacyji. Faktyčna, da pačatku XX st. našyja narody, z adnaho boku, składali adzinuju sacyjakulturnuju prastoru, a z druhoha, mieli amal poŭnuju kulturnuju pierajemnaść, blizkuju identyčnaść i tamu ab'jektyŭna ŭ poŭnym svajim składzie ŭjaŭlali aktualnaje minułaje ciapierašnich nacyj. I, nareščie, sproby znajści ŭ daŭniaj historyji rehijonu štości vykłučna biełaruskaje, litoŭskaje z'jaŭlajucca prajavaj niepavahi jak da kultury VKL, tak i da ciapierašnich narodaŭ-susiedziaŭ, bo sacyjakulturnyja struktury Vialikaha Kniastva Litoŭskaha jość pieršasnymi i samadastatkovymi ŭ dačynieńni da ciapierašnich nacyjanalnych dziaržavaŭ.

Dziela hetaha my šukajem, daśledujem i kultyvujem toje, što łučyć biełarusaŭ i litoŭcaŭ: ahulnyja etničnyja vytoki, tradycyjnuju kulturu, histaryčnuju minuŭščynu. Jak možna zaŭvažyć, zaciatyja sprečki nakont roli kožnaha z našych narodaŭ u supolnaj historyji nasamreč nie vyśviatlajuć iścinu, a raspalvajuć varažniečču, vyhodnuju tolki tym, chto dahetul mrojić ab panavańni nad našym Krajem. Mienavita tamu my admaŭlajemsia ad nikčemnych zakidaŭ u litoŭski bok, pačynajem zamiest hetaha pryjazny dyjałoh i imkniemsia da parazumieńnia, pry hetym, adnačasna sprabujučy pa-inšamu ŭśviadomić siabie, svaju krajinu dy nacyju. I bačym sustrečnaje imknieńnie z boku litoŭskich siabroŭ. My prapanujem biełarusam, jakim rupić spadčyna VKL nie namahacca marna dzialić toje, čaho nibyta niechta niespraviadliva pazbaviŭ, ale «adkryć» sapraŭdnaha litvina u sabie – u sensie etničnym, nacyjanalnym, hramadzianskim.

Bolš taho, my miarkujem, što VKL było jašče j niečym bolšym, dziaržaŭnym uvasableńniem asobnaj cyvilizacyji. Jana – cyvilizacyja Litvy hruntujecca ŭ niekalkich padstavach, pa-pieršaje,

heta dachryścijanskaja kultura, i choć vynikam chrostu urešcie staŭ jaje padziel na dźvie častki: pravasłaŭnuju i katalickuju, mienavita ŭ dachryścijanskija časy my možam znajści šmat ahulnaha, ahulnaje taksama j toje, što niahledziačy na farmalnuju chryścijanizacyju, biełaruska-litoŭski kraj i dahetul zastajecca zapaviednikam spradviečnych vieraŭniaŭ i tradycyj. Z hetaha, badaj, vynikaje admietnaść i ŭnikalnaść Litvy, što dasiahnuła najvyšejšaj mahuty mienavita jak pahanskaja dziaržava, impieryja...

Viadoma, łacinskaja kultura zrabiła značny ŭpłyŭ na razvićcio Litvy, ale hety ŭpłyŭ, jaki taksama možna aceńvać pa-roznamu, nielha atajesamlać vyklučna z chryścijanstvam, bo amal usie spiecyfičnyja źjavy, charakternyja dla łacinskaj i, šyrej, jeŭrapiejskaj cyvilizacyi, uźnikli jašče ŭ antyčnyja, pahanskija časy: fiłasofija i prava, arhaničnaja demakratyja i impieryja. Źviazaŭšy svoj los z łacinskim śvietam, Litva zdoleła zachavać spradviečnuju krynicu svajoj i ahułam jeŭrapiejskaj tradycyji – mifałahičnaje śvietarazumieńnie. Hetkaja «archietypičnaść» Litvy pavodle Tomasa Vienctavy vyrazna farmulujecca ŭ paetyčnaj karcinie śvietu Adama Mickieviča, dzie «*ziemli kališniaha Vialikaha Kniastva Litoŭskaha służyli svojeasablivym chronatopam, simvaličnaj prastoraj lasoŭ i azioraŭ, prasiaknutymi duchoŭnymi płyniami i jakija biezpasiarednie miežavali ź inšym śvietam. Heta byŭ śviet samoty i čaroŭnasci, tajamničaści i žudy, miełancholiji i tryvohi <...>. Ujaŭleńnie pra Litvu jak pra ziamlu prakavietnaj harmoniji dapaŭniałasia jaje historyjaj. U Litvy była siaredniaviečnaja minuŭščyna šekspiraŭskaha razmachu, jakaja spałučała ŭ sabie rysy ramantyčnaj Poŭnačy i ramantyčnaha Uschodu...*» Takim čynam, pa-sapraŭdnamu zrazumieć sutnaść Litvy, jaje vytoki i jaje duch biez hetaha niemahčyma.

Druhi składnik litoŭskaj cyvilizacyi – arystakratyzm. Litva ŭ svajim dziaržaŭnym vymiareńni paŭstavała jak praciah daŭniaj indajeŭrapiejskaj vajarskaj tradycyji. Litoŭskaja elita nie tolki paśpiachova ab'jadnała pad svajoj uładaj asnoŭnuju častku ziemlaŭ kališniaha bałckaha areała, jana ŭdała skarystałasia ŭžo hatovymi formami dziaržaŭnaj arhanizacyji, a taksama kulturnymi dasiahnieńniami susiednich ruskich kniastvaŭ. Z časam bajarstva litoŭskaha i rusinskaha pachodžańnia ŭtvaryła adzin palityčny narod, jaki i byŭ faktyčnym apiryščam dziaržaŭnaści i paradku. Arystakratyčny stan daŭniaj Litvy hartavaŭsia ŭ šmatlikich vojnach z ahresiŭnymi susiedziami, jaho vysoki kulturny ŭzrovień farmavaŭsia na hruncie najlepšych dasiahnieńniaŭ jeŭrapiejskaj navuki, adukacyji, mastactva. Na žal, sučasnamu biełaruskamu (u peŭnaj stupieni taksama i litoŭskamu) hramadstvu hetaha vielmi brakuje, dzie miesca hodnaj vajaŭničaści, advahi zaniata prafannaj rachmanaściu i prystasavalnictvam. Miž tym, duch «charobraj Litvy» žyvie jašče ŭ našych dušach i navat kali jon pakul spić niby toj kazačny Vołat, my musim prykłaści ŭsie namahańni, kab jon abudziŭsia. Dziela hetaha treba ŭśviadomić siabie litoŭskim rycaram, abaroncam litoŭskaj cyvilizacyji i jaje kaštoŭnaściaŭ, hetak jak koliś pani Skirmunt kazała pra paklikańnie našaj arystakratyji: «*my jość žyvoju častkaju histaryčnaha hramadstva Litvy i Biełarusi z ahulnymi nacyjanalnymi vartaściami dy majem abaviazki najpierš adnosna jaje jak takoj. Viekavyja tradycyji nie dazvalajuć nam zamykacca ŭ vyklučnaści, ni ŭ kastavaści. <...> my jość vartavymi kultury i histaryčnaj praŭdy, zachavalnikami supolnych tradycyj*».

Ciapierašni momant u razvićci jeŭrapiejskaj cyvilizacyi traktujuć časam jak pierachod da postnacyjanalnaj stadyji. Va ŭmovach Jeŭropy, jakaja jimkniecca da ab'jadnannia, najbolš pryjmalnym kanceptam była b niejkaja ahulnajeŭrapiejskaja identyčnaść, nośbity jakoj majuć nie tolki adnolkavyja duchoŭnyja karani, ale i niepadzielnuju historyju. Adnak dla nas vidavočna, što ŭ takim razie ahulnajeŭrapiejskaja identyčnaść chutčej moža stać tolki čarhovaj sintetyčnaj kanstrukcyjaj z tym ža štučnym supolnym duchoŭnym kampanientam, jaki ciapier majuć usie sučasnyja jeŭrapiejskija nacyji. Viadoma, sionniašnich jeŭrapiejcaŭ šmat što ab'jadnoŭvaje, pačynajučy ad vyznavanych relihijnych pryncypaŭ i skančajučy manieraj apranacca. Ale vysunuć čarhovy tezis, što na praciahu dvuch apošnich tysiačahoddziaŭ usie jany žyli adzinaj siam'joj, jakaja adno zredku zaznavała drobnyja kaliziji, było b užo vidavočnym pierabolšańniem.

Značna bolš praduktyŭna pošuki madelaŭ ahulnaj identyčnaści mohuć vyrašacca na bolš vuzkim, rehijanalnym uzroŭni. I ŭ hetych stasunkach Vialikaje Kniastva Litoŭskaje daje ŭnikalny prykład realnaj kalektyŭnaj identyčnaści z harmaničnym staŭleńniem da kožnaj etničnaj i relihijnaj hrupy, bo na pieršaje miesca tut vysoŭvalisia addanaść Vialikamu Kniaziu i tym zakonam, jakija vydavalisia ad jaho imia.

Bieručy pad uvahu hetuju mientalnuju i sacyjakulturnuju spiecyfiku tutejšaj prastory epoch Siaredniaviečča i Reniesansu, całkam pravamierna, na našu dumku, vysunuć tezis ab tym, što rehijon VKL źjaŭlajecca nie sintetyčnym, a sapraŭdnym utvareńniem, jakoje maje realnuju, a nie skanstrujavanuju historyju, pryčym, jak palityčnuju, tak i sacyjakulturnuju. Rehijon Vialikaha Kniastva Litoŭskaha, takim čynam, varta razhladać jak našuju supolnuju Ajčynu. Heta akurat toje, da čaho apielavali ŭ svoj čas užo zhadanyja «krajoŭcy». Adna z ideołahaŭ ruchu Kanstancyja Skirmunt hetak razumieła «krajovaść»: «*Krajovaja ideja jość harmonijaj troch adviečnych narodnych stychij našaha kraju: litoŭskaha (razam z łatyšskim), polskaha i rusinskaha ŭ ich spradviečnaj baćkaŭščynie Litvie i Biełarusi; jana jość zhodaj tych stychij u supolnaj hramadskaj pracy dla ahulnaha dabra pry volnym i samastojnym kulturnym raźvićci kožnaha ź ich*». U ciapierašnich kulturnych, hieapalityčnych, ekanamičnych varunkach, jakija možna acharaktaryzavać niajnačaj jak «zaniapadam Zachadu» kansiervatyŭny varyjant «krajovaj ideji» moža stać sapraŭdnym vyratavańniem dla jeŭrapiejskaj, rehijanalnaj i etničnaj identyčnaści. Na jaje hruncie možna pazbycca mižnacyjanalnych supiarečnaściaŭ, jakija ciapier niasuć adno škodu, dziela stvareńnia papraŭdzie suvierennaha jeŭrapiejskaha federalnaha uładarstva. My pierakananyja, što impuls mienavita da hetkaha razvićcia pavinien sychodzić z našaha rehijonu – rehijonu VKL. Dziela hetaha my źviartajemsia da kaštoŭnaściaŭ litoŭskaj cyvilizacyji jak srodku azdaraŭleńnia jeŭrapiejskaha duchu.

Vyłučanyja składniki litoŭskaj cyvilizacyji abumovili jaje naturalny kansiervatyzm, jaki dahetul moža harantavać našym narodam tryvałaje apiryšča ŭ śviecie, apanavanym destruktyŭnymi tendencyjami. Etnakulturnaja tradycyja, karani ŭ spałučenni sa śmiełaj, navat ahresiŭnaj pazicyjaj u dačynienni da hetych tendencyj stanoviacca sionńnia adzinym pryncypam hodnaha isnavańnia. Tamu i dla nas, zhodna słovaŭ barona Juliusa Evoły najvažniejšaj zadačaj «*jość stvareńnie elity, jakaja, nabraŭšysia mocy, z intelektualnaj strohaściu vyznačyć tuju ideju, dziela panavańnia jakoj my pavinnyja budziem ab'jadnacca. Hetaja ideja pavinna pieramahčy, pierš za ŭsio, u vobrazie novaha čałavieka; čałavieka, hatovaha da supraćstajańnia; čałavieka, jaki vystajaŭ siarod rujinaŭ. Kali nam nakanavana pieraadoleć hety*

peryjad kryzisu i niaūstojlivaha, iluzornaha paradku, tolki takomu čałavieku należyć budučynia. Ale kali navat los hetaha śvietu pradvyznačany i nas čakaje jaho kančatkovaje rujnavańnie, my musim nieparušna stajać na svaim: pry lubych abstavinach toje, na żdziajśnieńnie čaho my majem moc – budzie żdziejśniena, bo našaja ajčyna nia moža być ani zachoplenaja, ani źniščanaja ni adnym voraham». Spadziajemsia, našaje vydannie chacia b ŭ niečym paspryjaje kštałtavanniu hetaj ideji, ab'jadnańniu asobaŭ, jakija ličać siabie apošnimi abaroncami litoŭskaj Ajčyny.

Biełaruskaja historyja i tradycyja niby toje kareńnie pieraplatajecca z litoŭskaj, ich niemahčyma padzialić, nie paškodziŭšy žyćciovaje suładdzie pieršapačatkaŭ. Ź litoŭskaha duba apadaje liście i żałudy, ź ich uzrastaje i biełaruskaje dreva, kamiel jakoha ŭžo jinšy, jon užo pa-svojmu pradzirajecca ŭ nieba (paraŭn. słovy Franciška Bahuševiča: «*A ŭ siaredzinie Łitvy jak toje ziarno ŭ harechu była naša ziamłica*»). Ale ŭsio adno rastuć i uznaŭlajucca duby, stvarajučy razam śviaty haj. Dyk chaj ža našaja Litva budzie hetkaj supolnaj śviatyniaj! ✸

ЭТНАХАРОНІМ ЛІТВА/LIETUVA
ЯК ЭТЫМАЛАГІЧНАЯ І СЕМАСІЯЛАГІЧНАЯ ПРАБЛЕМА*

СЯРГЕЙ
САНЬКО

Да тысячагоддзя першай пісьмовай згадкі Літвы

Этнахаронім *Літва / Lietuva* ўяўляе даўнюю этымалагічную і семасіялагічную праблему. Гісторыя тлумачэнняў гэтай назвы налічвае ўжо больш за паўтысячагоддзе. Не рэдка цікавасць да яе матывавалася і працягвае дагэтуль матываваца палітычнымі і ідэалагічнымі запатрабаваннямі і нават забабонамі, што, натуральна, не спрыяе развязанню праблемы паходжання самой назвы, яе пракаветнай семантыкі і этнічнай атрыбуцыі. Адтуленне новых відаляў тут можа даць шанец для развязання ўсяго кола рэлевантных пытанняў, у гэтым ліку і этнагенетычных.

Упершыню вытлумачыць этнахаронім спрабавалі яшчэ ў Сярэднявеччы. Новыя версіі вылучаюцца і пагэтуль. Гэтыя версіі разглядаліся шматкроць і тут будуць прыгаданы адно канспектыўна.

ІТАЛІЙСКАЯ ВЕРСІЯ

«Італійская» версія[1] – гістарычна першая спроба вытлумачэння назову *Літва* – была прапанаваная ў канцы XV ст. польскім гісторыкам Янам Длугашам у трактаце «Гісторыя Польшчы» ў кантэксце папулярнага ў той час рамантычнага міфа пра рымскае паходжанне арыстакратыі Вялікага княства Літоўскага. Длугаш не толькі падтрымлівае сувязь назову культавага цэнтра прусаў Рамове з Рымам, упершыню сверджаную Пятром Дусбургам (XIV ст.), але ідзе яшчэ далей і наўпрост звязвае назоў краіны *Літва* (*Lithuania*) са «скажонай» назвай *Італіі* – *Lithalia*, спасылаючыся пры гэтым на падабенства лацінскай і літоўскай моваў, а таксама звычаяў і веранняў[2]. Гэтую версію падтрымлівае Мацей Мяхоўскі ў «Трактаце аб дзвюх Сарматыях» (1517)[3], а таксама Герхард Меркатар[4].

У XVI ст. паўстае і іншая адмена «італійскай» версіі. Так, Мацей Стрыйкоўскі ў сваёй «Кроніцы Польскай, Літоўскай, Жмудзкай і ўсяе Русі» (1582) даводзіць, што назва *Літва* паходзіць з лацінскага словазлучэння *Littus Tubae* («Бераг трубы») дзеля звычкі тубыльцаў Павілля граць на драўляных або «жмудзкіх» трубах (*Littus Tubae* > *Littuba* > *Lituwa* > *Litwa*)[5]. Гэтая версія падтрымліваецца «Кронікай Быхаўца», адно з пастуляваннем іншай прамежкавай формы – *Listubania*[6]. Паўстанне гэтай версіі з ладнага было павязана з засваеннем польска-літоўскімі інтэлектуаламі класічнай лацінскай паэзіі, у прыватнасці, Гарацыя[7].

Шэраг даследнікаў XX ст. (А. Вальдэ, М. Фасмер, Я. Фрэнкель[8]) таксама спрабавалі звязаць назву Літвы з лац. *lītus* 'узмор'е, марскае ўзбярэжжа'. Але, як зацямляе З. Зінкявічус, гэта наўрад ці слушна, бо «*пачатковую "Літву" належыць шукаць не ля берагоў Балтыйскага мора, а далей ад яго*»[9].

КЕЛЬЦКАЯ ВЕРСІЯ

Спробы абгрунтаваць кельцкае паходжанне назову *Літва* доўжацца ўжо больш за стагоддзе, пачынаючы з першых працаў В. Стокса[10] і А. Вальдэ[11]. Шэраг аргументаў на карысць кельцкай крыніцы быў прыведзены А. Шахматавым[12]. Нядаўна да яе зноў звярнуўся А. Жлутка[13] як да перспектыўнай, але хутка сам у гэтым засумняваўся, схіліўшыся ў бок славянскай крыніцы[14].

У прыватнасці, была звернута ўвага на магчымую сувязь разгляданага этнахароніму з лац. *lītus* 'морскі бераг, узмор'е,

---

* Перапрацаваны і пашыраны тэкст даклада, прачытанага на міжнароднай навуковай канферэнцыі «Этнакасмалогія Усходняй Еўропы: Балтыйская мадэль свету» ў Цэнтры этнакасмалогіі «Крыўя» (Менск, 20 – 23 верасня 1994 г.).

У загалоўку выкарыстаная выява бронзавага *lituus*'а – святарскага жазла з Этрурыі, 580 гг. да н. э.
На старонцы злева – спіральная шпілька з бронзы, знойдзеная ў курганах Эглішкай (р-н Крэтынгі), II ст. да н. э.

морскае ўзбярэжжа', у паэтычнай мове – 'бераг ракі або возера', з аднаго боку, і старакельцкім *litaviā* 'узбярэжжа, узбярэжная краіна'. З апошнім звязваюць гальскія формы *Litavia*, *Litaviccus*, стара-кімбрскае *di Litau (Latio)*, *Llydaw*, *letewic* (*lledewic*) для азначэння Брэтані, а таксама ірл. *Letha* (*Leatha*) для азначэння заходняга скраю былой Галіі на ўзбярэжжы Атлантычнага акіяну, сучаснай Брэтані (фр. *Bretagne*). Сюды ж, напэўна, можна было б дадаць таксама і лац. *Litāna* (*silva*) – лес у Цызальпінскай Галіі, цяпер *Silva di Luge*.

М. Фасмер, не аспрэчваючы італійскія сувязі, лічыў кельцкія супастаўленні сумнеўнымі, а спробу А. Шахматава выводзіць *Lietuva* з **Litavia* 'паўзбярэжная краіна' проста памылковай[15]. Як адзначае З. Зінкявічус, кельцкія назовы Брэтані належыць выводзіць з **plau-*[16]. А таму ўсе кельцкія супастаўленні належыць лічыць скрай ненадзейнымі. Гэта, у сваю чаргу, наўрад ці апраўдвае зварот да славянскіх моваў для пошуку крыніцаў блізкіх па форме кельцкіх словаў[17].

ЭПАНІМІЧНАЯ ВЕРСІЯ

Пададзеная Сымонам Грунаў і Лукашам Давідам са спасылкай на запісы біскупа Хрысціяна (XIII ст.) эпанімічная версія паходжання назвы Літва, безумоўна, заслугоўвае ўвагі дзеля таго ўжо, што традыцыя звязваць назвы народаў або насельнікаў пэўнай тэрыторыі з імёнамі міфічных або напаўлегендарных першапродкаў або першанасельнікаў краю, або тых, хто першымі пачалі валадарыць у гэтым краі, сягае глыбокай даўніны і ў XVI ст. успрымалася не менш натуральнай, чым у часы Гамера. Згодна з пераказаным Грунаў паданнем, у прускага караля Відэвута было 12 сыноў, старэйшага з якіх звалі *Літво* (*Litpho* < **Litvas* або **Litvus* як *Patollo* з **Patul(a)s*, *Patrimpo* з **Patrimpus*, *Perkuno* з *Perkunas*), паводле імя якога быў названы край, прызначаны яму на валадаранне, – *Літванія* (*Lithphania*) і насельнікі гэтага краю. Крыху пазней і, відаць, таксама абапіраючыся на тыя ж звесткі, назву Літвы звязвалі з асабовым імем князя *Litwo* М. Бельскі і М. Стрыйкоўскі і некаторыя іншыя.

Форма *Літфа* сустракаецца ў кніжнай мове XVI ст. Так, у старабеларускім перакладзе аповесці аб Атыле ў складзе Познаньскага зборніка (каля 1580 г.) паведамляецца: *«...Атыля абы мог вѣдати што сѧ по всихъ краинахъ свѣта дѣеть, постановил на чотырох мѣсцах своихъ посты албо подводы, ѡдну в Кольне, што ихъ зовуть Акгрыппина, другую вь Єдоре, мѣсте далматскомь, третюю в Литфе, четвертую у Реки Танис, с тых мѣсць каждое мало не всего свѣта справы через ѡтмѣненыє на мѣсцах своихъ посты до Сыкамбрыи до него доношоно, а ѡн ѡпѧть ѡным всимь волю свою ѡзнаимоваль»*[18].

Паход Атылы на Літву згадваюць: «Вугорска-польская кроніка», знойдзеная ў пачатку XII ст., вугорскі кранікёр XIII ст. Сімон Кяжа, Марк Кальційскі ў «Вугорскіх паходах» (сярэдзіна XIV ст.)[19]. Сучасныя літоўскія гісторыкі лічаць паход гунаў у Літву вельмі верагодным[20], пра што, у прыватнасці, сведчаць трохрэбравыя наканечнікі стрэлаў, знойдзеныя ў 1992 г. на Кярнаўскім (р-н Шырвінтай) Ахвярным гарадзішчы В. Шыменасам, і той факт, што бальшыня старых гарадзішчаў была спаленая ў сярэдзіне I тыс. н. э.[21] Магчыма, гэта былі качэўнікі акацыры, якія належалі да гунскай групы плямёнаў, былі паўднёва-усходнімі суседзямі балтаў айстыяў і, на думку В. Казакявічуса і Э. Гудавічуса, маглі забрыдаць на тэрыторыю сучаснай Літвы. Пасля паходу гунаў на балцкія землі частка мясцовых жыхароў магла быць уцягнутая ў колазварот перасялення народаў[22].

I ў сярэдзіне I тыс. н. э., і раней, і пазней існавалі трывалыя кантакты Прыбалтыкі з Балкана-Дунайскім рэгіёнам, а праз апошні з Міжземнамор'ем. Ужо з глыбокай старажытнасці існавалі ўстойлівыя гандлёвыя сувязі паміж Балтыкай і Міжземнамор'ем, якія праходзілі, у прыватнасці, праз населеную венетамі Адрыятыку. З Поўначы на Поўдзень дастаўляўся бурштын, які здабываўся на ўзбярэжжах Ютландыі і Самланда, прывозіліся пушніна, соль, верагодна, рабы. Венеты былі пасярэднікамі ў гэтым гандлі, як і наогул у кантактах (культурных, рэлігійных і г. д.) Поўначы з Поўднем. Так, яшчэ Герадот сведчыў, што *«гіпербарэі дасылаюць скіфам ахвярныя дарункі, загорнутыя ў пшанічную салому. Ад скіфаў дарункі прымаюць найбліжэйшыя суседзі, і кожны народ заўсёды перадае іх усё далей і далей на захад аж да Адрыятычнага мора. Адтуль дарункі адпраўляюць на поўдзень: спачатку яны трапляюць да дадонскіх элінаў, а далей іх вязуць да Малійскага заліву і перапраўляюць на Эўбею. Тут іх перавозяць з аднаго горада да другога аж да Карыста. Не спыняючыся ў Андрасе, карыстыйцы перавозяць іх акурат на Тэнас, а тэносцы – на Дэлас»* (Herod. Hist. 4.33).

Перапыненае ў часе Вялікага перасялення народаў функцыянаванне «бурштынавага шляху» прыбалтыйскія айсты паспрабавалі аднавіць ужо ў пачатку VI ст., пра што сведчыць іх перапіска з каралём готаў Тэадорыхам і іхнія пасольствы да яго.

Гэтыя акалічнасці, апроч іншага, варта мець на ўвеце, спрабуючы вытлумачыць этнахаронім Літва, зыходзячы са славянскага або разуметага як славянскі анамастыкона і грунтуючыся на нерэгулярных фанетычныхператварэннях у асадах саміх славянскіх моваў. Адна з гэткіх спробаў апошнім часам робіцца беларускім даследнікам А. Жлуткам[23]. Адзначу безумоўную карысць ад увядзення ў навуковы ўжытак матэрыялаў з маладаступных пісьмовых крыніц. Аднак наўпростае ўзвядзенне А. Жлуткам этнахароніму *Літва* да праслав. **ľutь* 'люты, злосны, бязлітасны', прынамсі, рызыкоўнае і больш нагадвае «народную этымалогію» (так і ў ЭСБМ 6, 102). Тым больш асцярожна трэба паставіцца да такіх формаў, як *Luthawie*, *Luthowie*, *Luthowie* і *Lithowie*, у лацінамоўных дакументах XIII ст., якія датычаць хрышчэння і каранацыі Міндоўга[24]. Ёсць падставы падазраваць у гэтых выпадках пасрэдніцтва польскай мовы, у якой назіраецца варыятыўнасць формаў з *lu-* і *li-* (*lutować* : *litować* 'паяць' і інш.), якая магла правакаваць з'яўленне «вучоных» народных этымалогіяў. Апроч таго, на трактоўку *li-* як *lu-* магла ўплываць своеасаблівая гіперкарэкцыя паводле вядомых адукаваным еўрапейцам таго часу суадносінаў ст.-гр. υ : лац. *y* (параўн. блр. *люра* : *ліра*; параўн. прамежкавыя формы на *ly-*: *Lythowie*[25], таксама *Lytua* ў венгерскіх лацінамоўных дакументах), слав. *ū* : *ы* : *и*, герм. *ū* : *y/ü* : *i* (параўн. ням. *küssen* : анг. to *kiss* 'цалаваць'). Але наяўнасць старых формаў на *Let(h/t)-* у такім разе становіцца зусім невытлумачальнай. За тое, што маем тут справу з «народнай этымалогіяй» у польска- (або чэска-) моўным асяроддзі, можа сведчыць наяўнасць дублетаў *Retowe* і *Rittaw-* у нямецкамоўных крыніцах пры літ. *Rietavas* і адсутнасць гіперкарэктных формаў на *Rüt(t)-*.

Карта «Regnum & tota regione Poloniae» з атласа С. Мюнстэра «Cosmografia Universalis», 1572 г. – адна з першых, дзе пазначаная Літва.

Але безадносна бесперспектыўных спробаў этымалагізацыі назвы Літва на славянскай глебе пытанне аб сувязях Балтыі з Карпатамі, Падунаўем і Балканамі ўяўляе самастойную цікавасць, у прыватнасці, з увагі на вялікую колькасць вылучных фрака-балцкіх ізаглос без славянскіх адпаведнікаў. Аднак далейшае абмеркаванне гэтай тэмы не ўваходзіць у мае цяперашнія мэты.

Што да эпанімічнага вытлумачэння, то яно, натуральнае для міфапаэтычнага наратыву, становіцца не больш як вытлумачэннем *ad hoc*, трансляваным у асады навуковага дыскурсу, і насамрэч нічога не высвятляе. Праблема не здымаецца, а проста «замятаецца пад дыванок».

ГІДРАНІМІЧНАЯ ВЕРСІЯ

Набыла папулярнасць з сярэдзіны XX ст. і ў наш час падтрымліваецца большасцю даследнікаў[26]. Падстава яе з'яўлення – наяўнасць у наваколлі Урнінкай Ёнаўскага р-на ў міжрэччы Нярыса і Швянтоі дзвюх невялікіх рэчак, большую з якіх (правы прыток Нярыса) мясцовыя жыхары называюць *Lietáuka* па-літоўску, *Letávka* / *Litávka* па-польску і *Летафка* па-руску, а меншую – *Letávočka*. Паводле аналогіі з *Linkavà* : *Linkáuka*, *Samavà* : *Samáuka* К. Кузавініс вывеў гіпатэтычную форму **Lietavà*, якая пазней трансфармавалася ў шматмоўным балта-славянскім асяроддзі. *Lietáuka* – зусім маленькая рэчка. Яе даўжыня каля 11 км. Але цікавасць менавіта да яе абумоўлена тым, што яна знаходзіцца ўсяго за 30 км ад *Kernavė*, дзе калісьці валадарыў князь Ринголдъ (Rìngaudas), як мяркуюць, бацька Міндоўга.

Апроч Летаўкі вядомыя гідронімы, падобна, таго самага кораню, з заходнебалцкім фанетычным абліччам: *Leità* / *Leitỹs* / *Leĩtupalis* – прыток Граўмены, *Leĩtė* – прыток Русны, *Leitãlė* – прыток Лейты. Паводле лакалізацыі яны, напэўна, належалі мове куршаў[27]. *Léiciśk*- у назве возера ў Капсукскім раёне ёсць, імаверна, рэліктам мовы яцвягаў[28].

Падобна, найбольш ранняя згадка гідроніму **Lieto(a) vija* утрымліваецца ў лісце князя Міндоўга магістру ордэна Мечаносцаў: *«...in ripam Lettoviae que dicitur de Lettawie...»* *(«...на беразе рэчкі Летовіі, якая называецца ад Летавіі...»)*. Е. Ахманьскі спрабаваў звязаць гэтую назву з рэчкай *Latavà* / *Latuvà* ў Анікшчайскім раёне, але гэтая сувязь была пазней адхіленая, бо корань *Lat*- не можа паходзіць з *Liet*-[29]. Гэтая рэчка дагэтуль застаецца нелакалізаваная. Але патлумачэнне яе назвы ў лісце Міндоўга прымушае больш уважліва паставіцца да думкі

Рака Летаўка – правы прыток Вяллі ў р-не Кярнаве.

С. Каралюнаса: *«Гэты гідронім (Lietáuka – С. С.) быў бы важны пры вытлумачэнні развіцця лексемы, якая абазначае Літву, калі б удалося прасачыць ягоны шлях да XVI стагоддзя. Аднак нельга зусім адхіліць верагоднасць таго, што гэтыя безыменныя рачулкі былі названы імем Літвы ў ягонай памяншальнай славянскай форме Letávka / Litávka 'Літовачка' рускімі старавераміі, што пасяліліся тут у XVII ст., бо дзве іх вёскі акурат знаходзяцца ў гэтым месцы…»*[30]. Гэтая заўвага застаецца слушнай і што да такіх прыкладаў, як *Lātvija*, *Latgala* : літ. *Latavà*, *Latuvà*, *Lá́tuvis*, лат. *Late*, *Latupe*, літ. *Sḗla* 'зямля селаў' : *Sḗliupis*, *Sėliupỹs*, *Sḗlin* (балота), *Jótva* 'зямля яцвягаў' : літ. *Jotijà*, *Dainavà* : *Dainavà* (назва рачулкі) і некаторыя іншыя[31]. Тым больш, што найчасцей ідзецца пра зусім невялікія рачулкі, якія нярэдка называюцца паводле вёсак з этнанімічнымі назвамі, асабліва ў кантактных зонах або ў раёнах, дзе знаходзілі прытулак перасяленцы.

Здаецца, для **Lieto(a)vija* можна прывесці больш дакладны адпаведнік, а менавіта назву невялікай рэчкі *Ліціўлянка*, прытоку р. *Свіная* (**Svidna-* < **k̑u̯eid-* < **k̑eu-* (2) 'свяціць, ззяць, свігаць; ясны, светлы, чысты' (Pokorny 595)), правага прытоку *Мярэі*, левага прытоку *Дняпра* (Краснінскі р-н Смаленскай вобл.). На Ліціўлянцы знаходзіцца (цяпер амаль закінутая) вёска з такой жа назвай, а за 2 км ад яе на рэчцы Свіной – вёска Ліціўля. Хаця, можна меркаваць, што пачаткова Ліціўляй называліся цяперашнія Ліціўлянкі (рэчка і вёска). Паводле словаўтварэння *Ліціўля* падобная да *Гадзіўля* (в. на р. Эса ў Лепельскім р-не), *Путивль* (горад на рацэ Сейм і ягоным прытоку *Путивльке*) і інш. Для Пуціўля ўзнаўляецца гідронім **Путивь*, як і ў *Путивка* (рэчка ў был. Палтаўскай губ.), *Путивня* (Арл. губ.), якія далей параўноўваюцца са смал. дыял. *пуцівая* вада 'праточная вада' (Фасмер III, 412). Што да назвы Ліціўля, то для яе можна ўзнавіць слав. (або славянізаваную) форму **Litivьja*, што з дакладнасцю да суфіксальнага вакалізму супадае з **Lieto(a)vija*. Іх, у сваю чаргу, можна супаставіць з сённяшняй назвай чэскага горада *Літовель* (< **Litovьjь?*), які ў крыніцах падаецца то як *Luthowia* (1272), то як *Lithovia* (1410), *Luthouia* (1465) і нарэшце *Litovl* (1517)[32]. У гідронімах можна меркаваць варыятыўнасць формаў **leita/u-* / **leiti-* (да параўн. літ. *lḗnas*, лат. *lè̄ns* 'спакойны, ціхі, слабы', блр. *ляна́* 'лянота' : лац. *lēnis* 'мяккі, пяшчотны', рус. *лень* 'лянота', а таксама варыяцыя рус. *лениться – лень – ленивый* : блр. *ленавацца – ляна́ – ляны́ / ле́ны*).

Згаданыя вышэй сувязі Балтыі з Падунаем, а таксама з Карпацкім рэгіёнам, уяўляюць цікавасць і ў кантэксце гідранімічнай версіі паходжання назвы *Літва*. Менавіта там сустракаецца шэраг рачных і мясцовых назваў, часта амаль тоесных прыбалтыцкім. Найперш гэта ням. *Leitha*, вуг. *Lajta* (з ням.; старая вугорская назва – *Sár* < 'гразь, глей, мул'), чэс. *Litava* – буйная цантральна-еўрапейская рака (працягласць каля 180 км), правы прыток Дунаю, даўняя мяжа Аўстрыі і Вугоршчыны. Апроч таго, вядомыя чэс. *Litava* – рэчка ў Маравіі, *Litava* – назва вярхоўяў рэчкі *Cezava* ў Чэхіі, *Litava* – прыток рэчкі *Svratka*, *Litenčický potok* – прыток р. *Litava*, славац. *Litava* / *Litavica* – рэчка ў Славакіі, левы прыток р. *Krupinice*, таксама населены пункт *Litava* (вядомы з 1135 г.) ў наваколлі *Krupina*, *Litava* – частка населенага пункта *Olši* ў наваколлі *Brno-Venkov*. Варта адзначыць, што славацкія населеныя пункты *Litava* і *Lietava* па-вугорску перадаюцца як *Litva*.

Гэтым назвам цяжка даць аднaзначную этнічную атрыбуцыю, бо рэгіён у розныя часы быў заселены носьбітамі розных індаеўрапейскіх гаворак. Пазнейшым прыхадням назвы маглі пакінуць у спадчыну дака-фракійцы, ілірыйцы, венеты. У V ст. да н. э. тут атабарыліся кельты. На пачатку новай эры Дунайскі рэгіён быў заваяваны рымлянамі. Пасля падзення Рымскай імперыі тут жылі астготы. Свой след у анамастыцы маглі пакінуць таксама гуны, авары, лангабарды, баварцы, славяне. У змяшаным шматмоўным асяроддзі мясцовыя назвы маглі пераасэнсоўвацца і перайначвацца.

Фармант *-ava* ў чэскіх і славацкіх гідронімах паходзіць або з гоц. *aƕa* > *ava* 'вада, плыня' (гоц. **aw-i-*, ням. *Au* '(заліўны) луг, поплаў, паша' і інш.) (Pokorny 23), або са стараеўрап. **au̯e-*, **au̯-* 'цекці, рабіць вільготным, купаць' (лат. *avots* 'крыніца') (Pokorny 78), і, хутчэй за ўсё, не мае дачынення да суфікса *-ov* (чэс. гідронімы *Býkovka*, *Šebrovka* і інш.), бо ў чэскай і славацкай гідраніміі адпаведныя формы адрозніваюцца: чэс. *Bobrůvka* : *Bobrava* (абедзве прытокі ракі *Svratka*). Дунайскую *Litava* можна выводзіць з герм. **Lit-ahwa* 'брудная, глеістая вада' з увагі на яе старавугорскую назву *Sár* 'бруд, мул, глей', дзе першы кампанент да і.-е. **lei-* (3) 'слізкі, клейкі, склізкі, гладкі' (Pokorny 662–664). Але нішто не заважае звязваць назву і з і.-е. **lĕ̄i-* (4) (магчыма, тоеснаму з **lei-* (3)) 'ліць, цекці, капаць' (гоц. *leiþ-*, ст.-в-.ням. *līth*, ст.-сакс. *līđ* 'фруктовае віно', ст.-ісл. *līđ* 'піва') (Pokorny 664–665), як гэта мяркуецца і ў дачыненні да адпаведных балцкіх гідронімаў.

Аднак з увагі на тое, што ўсе рэчкі з назвай *Litava* выцякаюць з (або працякаюць па) узвышанай або гарыстай, або камяністай мясцовасці, ёсць падставы першы кампанент гэтай назвы звязваць з ст.-гр. λίϑος 'камень'. Само грэцкае слова не мае пэўнай этымалогіі (Frisk II, 122). Мяркуецца ягоная сувязь з і.-е. **lei-* (3) 'слізкі, клейкі, склізкі, гладкі' (ст.-гр. λεῖος 'роўны, гладкі', λῖτός 'просты, гладкі', але з іншым суфіксам *-J-*, які Віндэкенс вытлумачае з дагрэцкага «пеласгійскага»: *-J-* < і.-е. *-t-*, параўн. літ. *lytì s* 'ільдзіна, крыга'). У гэтым не было б нічога дзіўнага, калі ўлічыць, па-першае, аўстр. дыял. *Litha* 'ускаліна, стромыя, скалістыя берагі', назву гарыстай мясцовасці ў Браціславе, дзе сыходзяцца Альпы і Карпаты, горы Лейта (*Leitha Mountains*), а таксама тое, што *Litava*, прыток *Svratky*, у вярховінах цячэ па глыбокім горным яры *Studený žleb*, і, па-другое, наяўнасць вялікай колькасці гідранімічных «каменак»: рус. Каменка, дняпр. *Стабна* (ст.-прус. *stabas* 'камень'), фрак. *Asamus* (рэчка), дагрэц. («пеласг.») *asáminthos* '(каменная)

ванна', блр. Ашмянка (< і.-е. *ak̂-men- 'камень': ст.-інд. *aśman-* 'камень, неба', авест. *asman-* 'тс', літ. *ãšmenys* 'вастрыё, лязо', але *akmũ* 'камень'), прыток Вяллі, і г. д.

Нарэшце, ёсць таксама падставы, прынамсі, частку гідронімаў на *Leit-/Lit-* звязваць з і.-е. **(e)lĕi-* 'крывіць, гнуць', **leit-* 'крывы', параўн: блр. *Крывая*, прыток Друці, прытоку Дняпра, *Крывіна* Ніжняя, прыток Зах. Дзвіны, *Крывуля*, прыток Лесны, прытоку Буга, *Крывое*, азёры ў Браслаўскім, Ушацкім, Шаркоўшчынскім і інш. раёнах. Такіх назоваў на Беларусі і прылеглых тэрыторыях нямала і, калі б гідранімічная версія была адзіна слушнай, то з усімі падставамі з гэтымі невялікімі рэчкамі можна было б звязаць і колішнюю назву **Kri(e)vija* (лат. *Baltkrievija* 'Беларусь', «terra Crivicie» у Пятра Дузбурга), і этнонім *крывічы*. Аднак, падаецца, найпрастая сувязь тут, як і ў выпадку з назвай Літвы, адсутнічае ці, прынамсі, малаімаверная. Тым болей, у святле нядаўна прапанаваных вытлумачэнняў назваў і **Krivija* , і *Lietuvà* (гл. далей), якія бяруць пад увагу асаблівасці арганізацыі грамадскага ладу і грамадскага жыцця як у старажытных і сярэднявечных балтаў, так і ў індаеўрапейцаў часоў меркаванай «еднасці».

«ГРАМАДСКА-СТАНАВАЯ» ВЕРСІЯ

Гэтая версія была прапанавана яшчэ ў 1932 г. Х. Лаўмянскім, які выказаў думку пра тое, што ў шэрагу кантэкстаў у рускіх летапісах пад Літвой разумеецца не племя літоўцаў і не край, а княскія вайсковыя дружыны[34]. Яшчэ раней Э. Вольтэр звярнуў увагу на тлумачэнне «Летапісцам Пераслаўля Суздальскага» да згадкі пра Літву: «конокръмци», што ён інтэрпрэтаваў як указанне на стражытны занятак літоўцаў: доглед коней і супаставіў яго з беларускім літуанізмам *ройтиники* 'вершнікі, коннікі' (літ. *raĩtas* 'вершнік' < ням. *Reiter* 'вершнік, коннік, кавалерыст')[35]. У актах часоў ВКЛ, напісаных на лаціне, гэтыя «канакормцы» называюцца *pabulatores equorum* 'нарыхтоўшчыкі корму для коней, фуражыры', на старабеларускай мове – *лейти*, што азначала 'чорнарабочыя дваровыя людзі; работнікі канюшні феадала' (ЭСБМ 5, 280). Догледам княскіх коней (*кони вожива-ли*) займаліся і *ройтиники*[36].

Лінгвістычную інтэрпрэтацыю тэрміну лейти прапанаваў у сярэдзіне 90-х гг. ХХ ст. С. Каралюнас[37]. Ён у якасці крыніцы для этнахаронім *Літва* ўзнаўляе гіпатэтычныя праформы **leit-* са значэннем 'збірацца разам', **leita* 'дружына, войска', выводзячы з іх значэнне 'узброенае суправаджэнне князя' для рэальна засведчанага слова *leitis* (лат. 'літовец'). Далейшае развіццё гэтая гіпотэза атрымала ў манаграфіі А. Дубоніса[38]. Як можна меркаваць паводле даследаванняў С. Каралюнаса і А. Дубоніса, лейці ўтваралі асобны грамадскі стан напаўзалежных служылых людзей, валодалі спадчыннай зямлёй і пэўнымі асабістымі вольнасцямі, выконвалі вайсковыя абавязкі, жылі вялікімі сем'ямі. Верагодна, гэты стан уяўляў спадчыну родавага ладу, бо лейцямі нельга было стаць ні па волі князя, ні як-небудзь інačай. Апроч іншага, у абавязкі лейцяў уваходзіў доглед замкаў, частка лейцяў нават належала да шляхецкага стану.

Версію С. Каралюнаса падтрымаў і вугорскі даследнік Э. Байтар[39], прывёўшы ў якасці паралелі назву дружыны вікінгаў *Русь*, якая потым стала ўжывацца як этнонім. Але Байтар уважае назоў **leitis* за супольны для адзінага лета-літоўскага племені (Lithuanian-Latvian tribe), якое здзейсніла двухэтапную міграцыю на поўнач. Першая міграцыя адбылася з тэрыторы сучаснай Літвы ў VI ст. н. э. і мела вынікам аселішча латгалаў у Відзэме. Другая здзяйснялася з тэрыторыі сучаснай Беларусі ў VIII–IX стст. н. э., калі латгалы аселі ў цяперашняй Латгаліі. На думку Байтара, Латгалію насамрэч засялілі славяне-крывічы, якія засвоілі балцкую гаворку. Да гіпатэтычнай праформы **Leit-a* Байтар узводзіць і *Lietuva*, і *Latvia*, і *Letgale*, што з фармальнага гледзішча больш чым спрэчна, як, зрэшты, і балтызацыя славянаў-крывічоў падчас іх рассялення ў Латгале, тады як больш натуральна разглядаць паступовую славізацыю балтаў-крывічоў у больш позні часы.

З гісторыі толькі нашага рэгіёну вядомыя як факты своеасаблівай грамадска-станавай спецыялізацыі пэўных этнічных груп, так і выпадкі пераносу этнічных найменняў на назвы заняткаў. Так, блр. *борці*, *барцякі* 'перасяленцы з прускай Барты', якія мелі асобнае барцянскае староства, спецыялізаваліся на будаўніцтве мастоў, за што не прызываліся ў войска. Так, добра інвентарызаванае ў XVII ст. Барцянскае староства складалася з чатырох вайтоўстваў: Пляскага, Скалоўскага, Гарадзенскага і Панямонскага (у склад кожнага з іх уваходзіла ад

Літоўскі баярын. Гравюра з «Хронікі Еўрапейскай Сарматыі» Аляксандра Гваніні, XVI ст.

трох да васьмі вёсак, што і ўтваралі адносна невялікія сельскія акругі – копы або «крывулі»). Цікава, што Барцянскае староства было заселенае ў XIV ст. прускімі ўцекачамі і перасяленцамі з земляў Барта і Скаловія, пра што сведчаць і сучасныя намінацыі жыхароў: *скалікі* (*skali kai*) і *барцякі* (*barc'ėkai*), *борці*[40].

Назоў *борці* стаў нават спецыялізаваным тэрмінам для азначэнне пэўнай карпарацыі будаўнікоў і пільнавальнікаў мастоў. Пры гэтым трэба ўлічыць яшчэ два моманты: 1) будоўля мастоў у індаеўрапейскіх традыцыях уваходзіла ў кола абавязкаў пэўных святарскіх карпарацыяў (параўн. лац. *pontifex* 'той, хто будуе мост'[41]; рытуальны кантэкст мае і спеўная формула *«масці кладку, заві ў хатку»* ў валачобных і калядных тэкстах); 2) тэрмін барцякі ўжо быў супастаўлены з назовам адной са святарскіх карпарацыяў: ст.-бел. *буртник*, літ. *bùrtininkas* 'чараўнік' пры *bùrtas* 'жэрабя', *bùrti* 'кідаць жэрабя, варажыць'[42].

Што да крывічоў, то не губляе значнасці заўвага У. Тапарова: *«крывічы могуць асэнсоўвацца як пэўнага кшталту левіты, племя жрацоў, святароў»*[43].

Асабліва варта прыгадаць блр. **літва* 'чараўніца' > блр. маг. *літпа*, віц. *літба* 'двухпялёстнік парыскі, *Circaea lutetiana L.*'[44]. Лацінская назва паходзіць ад ст.-гр. κιρκαία, якое, у сваю чаргу, – ад імя чараўніцы Кіркі (Κίρκη, дар. Κίρκα). Іншыя еўрапейскія назвы гэтай расліны з'яўляюцца перакладамі лацінскай назвы: блр. *чараўніца*, *калдуха*, рус. *волшебная трава*, *колдовская трава*, польск. *czarownik*, чэс., славац. *čarovnik*, харв. *vilenička trava* (< *vila* 'русалка'), ням. *Hexenkraut* 'ведзьміна капуста', *Zauberkraut* 'чарадзейная капуста', франц. *herbe aux sorciers* 'трава чараўнікоў' (ЭСБМ 6, 11-12). У гэтым сэнсе зусім не вылучана развіццё значэння 'чараўнік' у слова *ліцвін*, як гэта вынікае з кантэксту фразы: «Вялікі чараўнік, сказана – ліцвін» (ЛП № 215 «Ваўкалкі», запісана ў Васількоўскім п. Кіеўскай губ.; раней ва Украіне ліцвінамі называлі беларусаў, гл. ЭСУМ 3, 245). Не ў апошнюю чаргу гэта звязана з доўгім трываннем паганства на балцкіх землях. Ва Украіне вядома падобная назва расліны *литвинчики* 'смілка армерієвидна, *Silene armeria L.*', якое ЭСУМ 3, 246 звязвае з *литвин* 'литовець; (заст.) білорус; поліщук' на той падставе, што від *Silene lithuanica Zapal.*, у адрозненне ад *Silene armeria*, якую разводзяць у садах, расце на Палессі ў барах. Аднак варта зважыць, што лац. *Silene* – гэта жаночая форма ад ст.-гр. Σειληνοί – Сілены, сельскія або лясныя бажкі, блізкія да сатыраў, дэманы ўрадлівасці і стыхійных сілаў прыроды; разам з сатырамі і менадамі (ст.-гр. μαινάς, μαινάδος 'апантаная; якая наводзіць шаленства; апантаная вакханка, менада') суправаджалі Дыёніса. Параўнайма ў замовах: «лясная матка» (Зам. № 24), «царыца-лесавіца (Маўра)» (Зам. № 49, 150), «лесуніха» (Зам. № 145) і асабліва «вадзяніца, лесавіца, шальная дзявіца» (Зам. № 52 «Ад русалкі») пры харв. *vilenička trava* (< *vila* 'русалка') = блр. **літва*. Прыгадайма таксама ў звязку з гэтым міфалагічныя ўяўленні пра русалак[45].

Літоўскія ваяры. Фрагмент барэльефу з калоны замка Тэўтонскага ордэна Марыенвердэр, XIV ст.

З другога боку, маем блр. *маскалі* 'салдаты, жаўнеры', магчыма, яцв. *drygi* 'маскалі' (параўн. ст.-анг. *dryht* 'атрад, світа; натоўп, людзі', праслав. **družina*[46]).

Істотную падтрымку гіпотэза Каралюнаса-Дубоніса знаходзіць у германскіх даных, асабліва скандынаўскіх, дзе адзначаны словы, фармальна і семантычна блізкія рэканструяванаму **leita*. Больш за тое, яны сталіся ці не галоўнай крыніцай прапанаванай рэканструкцыі, бо гістарычныя сведчанні падтрымліваюць яе толькі ўскосна. Слабым бокам гіпотэзы С. Каралюнаса з'яўляецца тое, што ў балцкіх мовах (і найперш у літоўскай) не знаходзіцца якіх-колечы слядоў існавання рэканструяванага слова з адпаведным значэннем, а рэканструкцыя падтрымліваецца адно вонкавым параўнаннем з падобнымі словамі іншых моваў. А. Жлутка, апроч таго, зацямляе, што дакументы, на якія абапіраецца рэканструкцыя Каралюнаса-Дубоніса, належаць позняму часу, *«калі ўжо маглі адбыцца істотныя змены ў этнічным складзе насельніцтва і анамастыцы розных рэгіёнаў ВКЛ»*[47]. Але выснова згаданага аўтара пра тое, што *«пошукі ў балцкім накірунку заходзяць у тупік»*, з'яўляецца яўна паспешлівай.

Тым не менш, для наступнага гэтыя даныя варта прывесці[48]. Гэта: ст.-ісл. *lið* 'суправаджэнне, світа; ваяры, войска', ісл. *lið* 'атрад, полк, натоўп; суправаджэнне, праважатыя; войска; дапамога, падтрымка', нарв. *lid (le, li)* 'тс', ст.-шв. *liþ* 'хто суправаджае, праводзіць; войска', ст.-фрыз. *lid* 'атрад, світа'. Варта заўважыць, што С. Каралюнас крыху «карэгуе» семантыку прыведзеных слоў у бок яе «мілітарызацыі» («бо літоўцы былі ваяўнічым народам!», як злёгку пакпіў з гэтай нагоды З. Зінкявічус[49]). Бо, напрыклад, для ісл. *lið* даюцца і такія значэнні (прычым, як першыя), як 'натоўп, гурт, маса, груда, сукупнасць; народ, людзі', 'дом, сям'я, хатняя гаспадарка', 'дапамога'[50]: параўн. праслав. *tolka*, балц. *talka* 'талака' і польск. *tłoka* 'тс; натоўп', рус. *сутолока*. І, падобна, яны ў гэтым выпадку з'яўляюцца асноўнымі, а значэнне 'войска' без цяжкасцяў выводзіцца з іх. Сувязь іх з дзеяслоўным коранем са значэннем 'рухацца, ісці, ехаць, весці' вельмі верагодная: параўн. блр. *сход*, лац. *comitia*, ст.-гр. ἀγών, συνἄγωγή, рус. *съезд*. Але, паколькі ў індаеўрапейскіх мовах адпаведныя назоўнікі ўтвараюцца і ад іншых дзеяслоўных асноваў, як напрыклад, рус. *собрание*, *собор*, блр. *сойм*, польск. *sejm* (< **so-jьmti* = **so-birati*), літ. *būrỹs* 'зграя, мноства, атрад'; *būrelis* 'гурток', *sámbūris* 'аб'яднанне, зборышча' і да г. п., то застаецца пытанне, ці з'яўляюцца значэнні 'рухацца, ісці, ехаць, весці' матывуючымі для разгляданых германскіх слоў?

Не лішне зацеміць, што значэнне 'войска, вайсковы атрад' развілася толькі ў паўночнагерманскай групе моваў (ст.-фрыз. *lid* 'атрад, світа' магло з'явіцца пад дацкім уплывам у выніку

Літоўскія ваяры. Фрагмент барэльефу з калоны замка Тэўтонскага ордэна Марыенвердэр, XIV ст.

непасрэдных кантактаў, у тым ліку вайсковых канфліктаў) і кантынентальным германскім мовам яно не было вядома, нават готам, якія на кантынент прыйшлі са Скандынавіі. II ст. н. э. можна ўважаць за *terminus post quem* для яго замацавання. *Terminus ante quem* – узрослая гандлёвая і вайсковая экспансія скандынаваў не раней за VIII ст

Рабіліся спробы бачыць тут водгук агульнагерманскіх рэаліяў яшчэ жалезнага веку на падставе згадкі Тацыта (канец I ст. н. э.) пра тое, што ў германцаў існавала сістэма тэрытарыяльна-племяннога падзелу на «сотні» (*centeni*) і што ў Свеонаў быў моцны флот. Але яны не знаходзяць ніякай дакументальнай падтрымкі, тым больш, што надзейныя пісьмовыя помнікі, як правіла, не ранейшыя за XI ст.

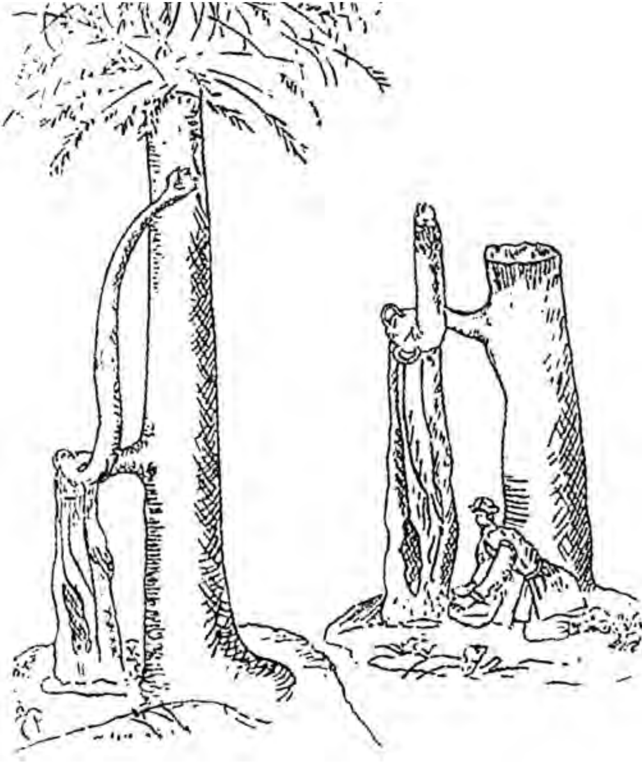
У паўночных германцаў «вайсковыя канатацыі» гэтых слоў таксама вельмі спецыфічныя і звязаныя з асаблівасцямі грамадскай арганізацыі старажытных скандынаваў. Асабліва добра гэта бачна з гісторыі засваення Ісландыі выхадцамі з (пераважна Паўднёва-Заходняй) Нарвегіі (870–930 гг.). У Ісландыі ваяваць не было з кім, а таму і роля вайсковых правадыроў і іх дружыннікаў была не нагэтульки істотнай, як у іншых частках Паўночнай Еўропы. У прыватнасці, практычна невядомыя вайсковыя выправы, ініцыяваныя ісландцамі. Адсутнічаюць у Ісландыі і багатыя пахаванні эпохі вікінгаў[51]. Значна большую ролю ў сацыяльна-палітычным жыцці ісландскага грамадства адыгрывалі заможныя гаспадары – бонды (*bóndi* ‘земляроб, гаспадар, селянін, землеўладальнік’, ‘галава хатняй гаспадаркі (*húsbóndi*), ‘муж’ (= анг. *husband*)) і вольныя грамадоўцы – карлы (*karl* ‘мужчына’, ‘просты грамадовец’, ‘чалавек сталага веку’). Нарвежскія бонды былі галовамі патрылінейных родаў (або сем’яў), да якіх, апроч уласна чальцоў роду, належалі розныя катэгорыі прыслугі і работнікаў, а таксама рабы. Засяленне Ісландыі і рабілася такімі родавымі або сямейнымі супольнасцямі. Бонды былі і правадырамі ў выправах у далёкія землі, і арганізатарамі жыцця на новых землях паводле традыцый радзімы[52]. Яны былі своеасаблівымі «кіраўнікамі мясцовай адміністрацыі» як у пачатковы, так і ў «рэспубліканскі» перыяды ісландскай гісторыі. Пра гэта можа сведчыць ст.-ісл. *bóndafé* ‘фонд акругі’. Адсюль і вялікая роля «народных сходаў» (*þing* ‘асамблея, сход’) і інстытута *годзі* (*goði* ‘паганскі святар; кіраўнік’), якія датрывалі да сёння. Адсюль і спецыфічная для Ісландыі «вайсковая» тэрміналогія кшталту *bóndafylking* ‘атрад сялянаў’, *bóndaherr* і *bóndalið* ‘сялянскае войска’.

У Даніі ўмовы былі іншыя і вайсковая справа адыгрывала значна большую ролю. Пастуова развілася і адмысловая вайсковая арганізацыя. Кожная адміністратыўна-тэрытарыяльная адзінка (*haered* ад *haer* ‘войско’) пастаўляла ў каралеўскае войска *ледынг* (*leding*) – абсталяваны карабель разам з камандай і запасам правіянту пад кіраўніцтвам «стырнавога» (*styrimaðr*). Напачатку XI ст. у Ангельшчыне пад дацкім дамінаваннем з’яўляецца асобная катэгорыя прафесійных наймітаў – *lithsmen*, умелых марахадаў, якія маглі ўдзельнічаць у бойцы на сушы (падобна да сучасных марскіх пехацінцаў). Адпаведная тэрміналогія ў мове англа-саксаў таксама пераважна звязана з мараходствам: *lid* ‘судна, карабель’, *liþ* ‘флот’ (скандынаўская форма для *lid*, параўн. ст.-ісл. *lið* ‘карабель’ (пераважна ў паэтычнай мове), ‘сухапутная або марская выправа’), *lida, liðend, lidmann, liðmann, liðsmann, litsmann* ‘марак, вандроўнік’, *líðan*, мінулы час *láð* ‘хадзіць пад ветразем, плаваць’. Цікавая ў гэтым стасунку анг.-сакс. назва насельнікаў Брэтані (Brittany) – *Lidwiccas, Lidwícingas*, якая, як мяркуюць, паходзіць ад кельцкай назвы Armorica – *Llydaw*, што няпэўна з увагі на часовае дамінаванне ў Ангельшчыне нарманаў – пераважна датчанаў, якія атрымалі землі ў Французскай Нармандыі. Больш агульнае старадацкае *lid* ‘войска’ і падобныя словы ў іншых паўночнагерманскіх мовах з’яўляецца відавочнай інавацыяй, хутчэй за ўсё эпохі вікінгаў.

Этымалогія ст.-паўн. *leiðangr* і ст.-паўн. *lið* і станаўленне інстытута, які азначаўся гэтымі словамі, усё яшчэ застаюцца сур’ёзнай праблемай, і дыскусіі вакол яе працягваюцца пагэтуль[53]. «Мілітарную» канцэпцыю ў дысертацыі 1996 г. і шэрагу публікацыяў адстойвае Н. Лунд, які лічыць, што гэты інстытут не старэйшы за пісьмовыя помнікі, якія яго апісваюць, г. зн. за XIII ст. ці нават пазней[54]. Аднак тыя ж крыніцы дазваляюць бачыць у канструкцыях кшталту шв. *«liþ ok leþung»*, *«roþ ok reþ»*, нарв. *«róðr oc reiðu»* сляды больш старой вуснай паэтычнай традыцыі, якая адлюстроўвала нейкія старадаўнія рэаліі[55], хоць, як яны карэлююцца з рэаліямі, апісанымі, напрыклад, мясцовым заканадаўствам Упланду (адкуль шведскія прыклады), далёкае ад яснасці.

Як цяпер прынята лічыць, інстытут *лейдангу* (ст.-паўн. *leiðangr*, ст.-ісл. *leiðangr*, нарв. *leidang*, дац. *leding*, шв. *ledung*, анг. *lething*) быў своеасаблівай формай задзіночання вольных грамадоўцаў дзеля выканання супольных дзеянняў, у тым ліку для абароны, а таксама для гандлёвых і вайсковых выправаў. У лацінамоўных тэкстах яму адпавядае expeditio. У англасаксаў падобная сістэма называлася фірдам (*fyrd*).

Звычайна марскія лейдангі доўжыліся два – тры летнія месяцы (параўн. анг.-сакс. *Ðæs sumeres com ðet liþ of Humbran* – ‘летам прыйшоў флот (*liþ* з ст.-паўн. *lið*) з Хамбэру (анг. *Humber*)’, Chr. 1070). Магчыма, адсюль паходзіць і назва двух летніх месяцаў – чэрвеня і ліпеня, напрыклад, анг.-сакс. *liða* ‘назва чэрвеня або ліпеня’, якое ўжо Беда Шаноўны («De temporum ratione») звязваў як з анг.-сакс. *líðe*, *líð* ‘мяккі, прыемны, спрыяльны’ (магчыма таксама і ст.-ісл. *leiði* ‘спадарожны вецер’), так і з *líðan* ‘хадзіць пад ветразем, плаваць’. Аднак у тэкстах *liða* азначае нейкі тэрмін



Святая хвоя ва Усходняй Прусіі са скрыўленай галінай у форме рукі. Малюнак М. Прэторыуса, XVII ст.

або нават часавы адрэзак паміж чэрвенем і ліпенем, магчыма, звязаны з летнім сонцастаяннем, бо гэтыя месяцы называліся, адпаведна, *Ǽrra Líða* (раней за Літу) і *æftera Lýða* (пасля Літы): *«Se mónaþ is nemned on lǽden Iunius, and on úre geþeóde se ǽrra Líða, for ðon seó lyft biþ ðonne smylte and ða windas. Ond monnum biþ ðonne gewunelíc ðæt hí líðaþ ðonne on sǽs bryme, Shrn. 87, 34. Se ǽrra Lýða, 99, 11. Ǽrra Líða, Junius, Menol. Fox 213; Men. 108. Mónaþ ðone wé nemnaþ on lýden Iulius ... ðone mónaþ wé nemnaþ on úre geþeóde se æftera Lýða, Shrn. 99, 26: 110, 24. [iþe moneþ on ure ledene is ald englisch efterlið inempnet iulius o latin, Math. 23, 6.] v. Grmm. Gesch. D. S. 56 sqq.»*[56] Падобна, на Беларусі народны лік часу таксама прывязваўся да пэўных ключавых момантаў гадавога цыклу, летам – да дня св. Пятра (29 чэрвеня), так што Купалле прыпадала на дзень, які характарызаваўся як «перад Пятром, пятым днём» (КПП № 29, 249–251; магчыма, тут захоўваецца след колішняга пяцідзённага тыдня[57]). Час паміж Купаллем і Пятром быў святочным і ў гэты час, апроч іншага, звычай патрабаваў усеагульнага ўдзелу ў масавых абрадавых дзеяннях («Ой, хто не выйдзець на купальню, //…// Ой, той будзець пень-калода…» КПП № 59, або «Бадай таго закапалі» і інш.). Ёсць звесткі, што на Пятра ў розных месцах ладзіліся кірмашы, а таксама пра ахвярапрынашэнні (казла, курэй і інш.).

У звязку з гэтым варта адзначыць, што за часы станаўлення дзяржавы ў Ісландыі «народныя сходы» (*þing*) ладзіліся тройчы на год: увесну (па чацвярцінах – буйных адміністратыўна-тэрытарыяльных адзінках) – і называліся *várþing* (*vár* 'вясна'), улетку (у чэрвені) – усеісландскі *Alþingi*, увосень – *leið* (акружныя тынгі). Усе тынгі склікаліся рэгулярна ў адзін і той жа час. *Alþingi* склікаўся ў канцы месяца «сярэдзіны лета» (*miðsumar*) традыцыйнага ісландскага календара і доўжыўся два тыдні. Аднак вядома, што Альтынг быў заснаваны ўжо па завяршэнні перыяду пачатковага рассялення. Ён, магчыма, заняў каляндарную пазіцыю колішніх летніх лейдаў, а назва апошніх перайшла на акружныя восеньскія тынгі. Аднак яўных слядоў сувязі назвы летніх месяцаў і лейданга ў скандынаўскіх мовах не прасочваецца.

Ва ўсякім разе, марская і вайсковая скіраванасць разгляданай тэрміналогіі з'яўляецца спецыфічнай паўночнагерманскай інавацыяй і, нават па-за этымалагічнымі кантраверзамі, гэтая акалічнасць ставіць гіпотэзу Каралюнаса-Дубоніса перад сур'ёзнай дылемай:

1. Або не зважаць на заканамерныя суадносіны зах.-балц. *ei* – усх.-балц. *ie* – слав. і ў рэальна засведчаных словах, датычных разгляданага этнахароніма, і ўважаць (зрэшты, пераканаўча так і не даведзеную) адпаведнасць балцкіх і паўночнагерманскіх слоў за супольную «цыркумбалтыйскую» семантычную інавацыю, якая падтрымлівалася б суадносінамі балц. *t* – герм. *þ*, але безадносную да звязаных з морам заняткаў насельніцтва.

2. Або лічыць балцкія словы залежнымі ад скандынаўскіх, праніклых у балцкі рэгіён на пачатку эпохі вікінгаў і ўсталявання гандлёвых шляхоў у паўднёва-усходнюю Прыбалтыку. Лейдангі на Усход сапраўды былі рэгулярныя, прынамсі, з VIII ст., магчыма, і раней. Яны маглі спрычыніцца да замацавання ў Сярэднявеччы за двума даволі вялікімі абшарамі назваў Літва і Русь з іх пазнейшай этнізацыяй. У згаданым вышэй кодэксе Упланду ёсць цікавы пасаж, які робіць такое меркаванне, прынамсі, не немагчымым: *«Nu biuþær konungär liþ ok leþung utt, biuþær utt roþ ok reþ, þa skal nämpnä hampn ok stampn ok styriman ok hasätä allä»* – «Конунг выклікае *liþ* і *leþung*, выклікае *roþ* і *reþ*…»[58]. Шведскае **rōþR* даўно ўважаецца за крыніцу *Rootsi* / *Ruotsi* / *Rus'* (праз пасярэдніцтва фінскіх моваў). Швецкія словы *liþ* і *leþung* можна з тых жа падставаў уважаць за крыніцы як слав. *Литъва* (ад *liþ*), так і літ. *Lietuvà* (ад *leþung*), а для ст.-блр. *лейти*, лат. *leĩtis* крыніцу шукаць у гаворках, якія працягваюць ст.-паўн. *leiðangr*, напрыклад, у нарвежскіх. Тады і Літва, і Русь былі б слядамі тэхнічных тэрмінаў скандынаўскага паходжання для азначэння вайскова-гандлёвых выправаў, якія кантралявалі транспартныя (найперш водныя) шляхі ў Прыбалтыцы і Усходняй Еўропе.

Такі перанос сацыяльнай тэрміналогіі ў сферу этнаніміі зусім не выключны. Прыкладна 4 тысячы гадоў таму на Блізкім Усходзе з аскепкаў розных этнасаў утвараліся адмысловыя карпарацыі рабаўнічых банд *hapiru* (літар. «зброд»), якія кантралявалі буйныя гандлёвыя шляхі, пазней паступалі на службу вайсковымі найміткамі да магутных цароў і, відаць, падпарадкавалі частку семітаў, перадаўшы ім сваё карпаратыўнае найменне *ḫab/piru*, ад якога пазней утварылася этнічная назва *габрэяў*[59].

Гіпотэза Каралюнаса-Дубоніса не развязвае гэтай дылемы. Здаецца, яе аўтары і прыхільнікі наогул не схільныя яе заўважаць. Але, ва ўсякім разе, гэтая гіпотэза размыкае замкнёнае кола, у якое патрапілі іншыя падыходы да вытлумачэння назвы Літва, за кошт улучэння гісторыка-культурнага кантэксту і, адпаведна, больш пільнай увагі да сэмантычнага боку праблемы. Аднак, здаецца, менавіта матывацыйны (семасіялагічны) бок патрабуе далейшага прасвятлення. Пры гэтым, як будзе паказана далей, менавіта даныя ўласна балтыцкай традыцыі могуць аказацца вельмі карыснымі.

НА РАЗДАРОЖЖЫ ФАРМАЛЬНЫХ АДПАВЕДНАСЦЯЎ

На даўніну назвы паказваюць заканамерныя суадносіны літ. *Lietuvà* і слав. *Литъва*[60], якія падтрымліваюцца шэрагам іншых адпаведнікаў: *žiemà – зима, priẽ – при, diẽvas – дивь, sietas – сито* і г. д. З другога боку, адзначаецца і заканамерная адпаведнасць каранёвага вакалізму ў літ. *lietùvis* і лат. *leĩtis* 'літовец', калі браць пад увагу тое, што слова патрапіла ў латышскую мову пры пасярэдніцтве куршаў, мова якіх належыць да заходнебалцкага тыпу (параўн. суадносіны літ. *diẽvas* – ст.-прус. *deivas* і да г. п.)[61]. Аднак менавіта з увагі на гэтыя шэрагі адпаведнасцяў зусім неабавязковым выглядае меркаванне пра тое, што слав. *Литъва* ёсць запазычанне з літ. *Lietuvà*[62]. Пры запазычанні была б зафіксавана і форма кшталту **Летва* як, напрыклад, літ. *Lietáuka* – польск. *Letãvka* / *Litãvka* – рус. *Летафка*.

Гісторыя слова, відавочна, сягае часоў, калі пра падзел моваў на ўласна балцкія і славянскія яшчэ нельга весці гаворку, незалежна ад таго, якой тэорыі паходжання праславянскай мовы прытрымлівацца, бо праслав. *i*, усх.-балц. *ie* і зах.-балц. *ei* аднолькава з'яўляюцца заканамернымі працягамі і.-е. *ei*. Запазычанне больш позняй пары, калі праславянскія і прабалцкія гаворкі ўжо канчаткова разышліся і крочылі ўласнымі шляхамі, дало б **Lětъva*, як гэта было ўжо за часы пісьмовай гісторыі балцкіх і славянскіх моваў.

Аналагічная, але ў пэўным сэнсе больш цікавая, прасторавая і дыялектная дыстрыбуцыя *ei – ie* – і назіраецца ў выпадку з назвай літоўскага горада *Rietavas*[63]. Гэтая мясцовая назва вядомая з нямецкіх крыніц з 1253 г. Засведчаныя дзве формы: *Retowe* (1253) і *Rittaw*- (1384: *im lande dzu Rittawen*[64]). Далейшыя сведчанні ўжо з XVI ст. і пазнейшыя: *Retovo* (1529, 1895), *Retow* (1752) і інш. Каштоўныя сведчанні К. Бугі[65] і В. Грынавецкіса[66] аб тым, што пачаткова горад называўся *Rietuva* і ўжо потым назоў трансфармаваўся ў сучасную форму *Rietavas*. А. Ванагас, відаць, цалкам справядліва, уважае літаратурную літоўскую форму найбольш старажытнай. Гэта падтрымліваецца тым, што паўночна-жамайційская форма адлюстроўвае нармальную адпаведнасць *ei – ie*: *Reitaus*. Аднак пры гэтым паўднёва-жамайційская форма – *Rytaus*.

Апошняя акалічнасць вартая адмысловай увагі, таму што ў цяперашнім славянскім арэале (Заходняе Палессе) маем гідронім *Рыта* (*Rita*). Рака *Рыта* – левы прыток Мухаўца, прытоку Зах. Буга. Працякае па Маларыцкім і Берасцейскім раёнах. Мае прыток *Малая Рыта*, на якім стаіць цяперашні горад Маларыта. Ятвяжская прысутнасць у гэтым рэгіёне не выключана. Для ятвяжскіх жа гаворак часта адзначаецца перадача рэфлексаў балтыйскага **ei* як *i*, напрыклад: яцв. *brid* 'алень' пры ст.-прус. *braydis*, літ. *briedis* 'лось', лат. *briêdis* 'алень'. Падобная з'ява назіраецца ў дзятлаўскіх (Гарадзеншчына) гаворках літоўскай мовы, што звязваюць з уплывам ятвяжскага субстрату[67]. Так што маем аналагічныя шэрагі: *leit- – liet- – lit-* і *reit- – riet- – rit-/ryt-*.

Істотна адзначыць тое, што 1) сярэднявечныя славянскія адаптацыі гэтай назвы маюць форму *Рэтава* або *Рэтаў* і аказваюцца адпаведнымі ранняй нямецкай форме *Retowe*, верагодна, немцы ўспрынялі гэтую назву ад славянаў (палякаў); 2) больш позняя нямецкая форма адпавядае цяперашняй паўднёва-жамайційскай форме. Варта заўважыць, што адлюстраванне і.-е. *ei* як *i* задае пераважна заходне-паўднёва-заходні вектар балта-іншаіндаеўрапейскіх адпаведнасцяў (ст.-прус. *deivas* : лац. арх. *dīus*, герм. **tīwaz*, ст.-ірл. *dīa* і да іх пад.).

Адзначаная адпаведнасць, а таксама факт наяўнасці вылучных славяна-прускіх ізаглос, апроч іншага, могуць сведчыць на карысць гіпотэзаў аб паходжанні праславянскай мовы з перыферыйных (паўднёва-паўднёва-заходніх) заходнебалцкіх дыялектаў (У. Тапароў, В. Мартынаў і інш.)[68], якія зазналі ранні кантакты з італійскімі (венецкімі?) гаворкамі. Гэтыя кантакты не могуць быць пазнейшымі за эпоху бронзы, калі заходнія балты маглі наўпрост узаемадзейнічаць з насельнікамі, якія стварылі культуру палёў пахавальных урнаў і спрычыніліся да паўстання паўночна-італійскай культуры Віланова. Апошняя ж значна паўплывала на складванне культур ранняга жалезнага веку на тэрыторыі будучай Этрурыі. Гэтая акалічнасць можа мець не апошняе значэнне пры вырашэнні пытання пра семасіялогію і культурную гісторыю этнахароніму *Літва*.

Меркаваная даўніна этымалагічнай, семасіялагічнай і культурнай гісторыі слова Літва дазваляе ўхіліцца ад апрыёрнай устаноўкі на пошук адзіна слушнай этымалагічнай версіі, уласцівай этымалогіі «параўнальна-гістарычнага тыпу»[69], беручы пад увагу тое, што менавіта ў такіх выпадках слушнай можа аказацца ўстаноўка на пошук поліэтымалагічнага развязання[70]. Поліэтымалагічная версія можа нават да пэўнай ступені легітымізаваць «народна-этымалагічныя» версіі, бо «народная этымалогія» з ладнага абапіраецца на такую з'яву, як паранімічная атракцыя (семантычнае прыпадабненне словаў, падобных па гучанні, але з рознай этымалогіяй), якая ва ўсе часы ёсць жывой рэальнасцю мовы. Яшчэ ў большай ступені гэта датычыць «міфапаэтычнай» і «анталагічнай» («філасофскай»)

Скрыўленае дрэва

этымалогіяў[71]. Апошнія даюць значна больш плёну менавіта там, дзе «навуковая» этымалогія спыняецца. Гэта найперш выпадкі культурных канцэптаў, якія з'яўляюцца найбольш важкімі канстытутыўнымі элементамі мадэлі свету[72], і так званых «канцэптуалізаваных абласцей» (тэрмін С. Г. Праскурына), якія ўяўляюць «змяшаныя канцэптуальна-матэрыяльныя шэрагі»[73]. Справядліва гэта і ў дачыненні да сферы анамастыкі, у тым ліку этнахараніміі.

Праблемы з вытлумачэннем назвы *Літва* / *Lietuvà* звязаны не толькі з пошукам пасоўнага з семантычнага гледзішча этымону, але і з трактоўкай суфіксальных і безсуфіксальных адменаў назвы. Суадносіны *Lietuvà* : *Lietavà* : *Litъva*, з аднаго боку, і *leĩtis*, з другога боку, нібыта паказваюць на безсуфіксальную форму як першасную. Але сітуацыя можа быць і адваротнай: форма *leĩtis* 'літовец' (з мовы куршаў) – другасная, а *Lietuvà* – больш старая. Гідронімы кшталту *Leità, Leitỹs, Leĩtupalis, Leĩtė, Leitãlė*, нават калі яны ўзыходзяць да таго самага этымону **lei-*, які адлюстраваны ў *Lietuvà*, могуць быць вынікам паралельнага развіцця.

У індаеўрапейскіх мовах вядомае словаўтварэнне з дапамогай суфікса *-tu-* аддзеяслоўных назоўнікаў з семантыкай прызначэння да дзеяння. Гэтая мадэль была прадуктыўнай і ў балта-славянскім арэале, параўн. літ. *pjáuti* 'рэзаць, жаць' > *pjáutuvas* 'серп' ('каб жаць'), лат. *liet* 'ліць, адліваць' > *lietuve* 'ліцейная' ('каб ліць (метал)') і г. д., ст.-слав. жрьти > жрьтва, жати > жатва (блр. *жатка* < **жатъка*); рус. *брити* > *бритва, бить* > *битва, драть* > *дратва, лить* > *литва* 'моцны дождж' (уладзім.), '*ліцейшчык*' (іван.), жрать > *жратва*, блр. *піць* > *пітво* 'напой' і г. д. Верагодна, назоўнікі з суфіксам *-tu-* маглі азначаць 'які выконвае дзеянне, выражанае дзеяслоўным коранем' (*литва* 'ліцешчык'), а таксама, магчыма, трыванне дзеяння ў часе (*бит-ва, жатва*).

Гравюра старарымскага надмагілля з вывай даўніх музычных інструментаў, у тым ліку *lituus*'а, 1750 г.

Утварэннем на *-tu-* з'яўляюцца – асабліва цікавым у святле гіпотэзы Каралюнаса-Дубоніса – блр. смал. *вя́тка* (**ятъка*) 'гурт', рус. *наўгар.*, валаг. *ятва́, я́тво* 'статак, касяк рабы', балг. *я́то* 'чарада, рой', серба-харв. *jȁto* 'статак, чарада, хеўра, мноства, натоўп', славен. *játo, jȁta* 'рой, натоўп', якія суадносяцца з ст.-інд. *yā-* 'ісці, ехаць, выпраўляцца', літ. *jóti* 'ехаць (вершкі)', лат. *jȁt* 'тс', ірл. *áth* 'брод' (< **i̯ātu-*), сяр.-в.-ням. *jȁn* 'бесперапынны шэраг, чарада; шэраг' і інш. (Фасмер II, 9–10; IV, 567). З гэтымі словамі звязана *Ятвяг* < **Jātvingas* / **Jātuvingas* (Фасмер IV, 567–568), што дае падставы для ўзнаўлення **Jātva* / *Jātuva*, якое і фармальна, і семантычна аказваецца тоесным *Lietuvà* і ад якога паходзіць, у сваю чаргу, **Jātvingas* / **Jātuvingas*, паводле мадэлі этнахаронім > этнонім.

Даследнікі даўно заўважылі цікавую арэальную дыстрыбуцыю мадэляў намінацыі жыхароў той або іншай мясцовасці ў балцкіх мовах. Прыкладам, у латышскім дыялектным абшары ўсход і захад Латвіі выразна проціпастаўленыя паводле спосабу ўтварэння назоваў жыхароў. Фіналь *-nieks* (*-niece*), *-inieks* (*-iniece*) ужываецца на менаванне людзей паводле месца жыхарства або нараджэння ў Курзэмэ ды ў заходніх раёнах Зэмгале і Відзэмэ, г. зн. ува ўсёй заходняй, паморскай частцы Латвіі, тады як жыхары ўсходніх раёнаў краіны ўжываюць фіналь *-ietis* (*-iete*)[74]. А. Непакупны паказаў, што падобная сітуацыя назіраецца і на літоўскай моўнай тэрыторыі[75]. Так, тапонімы на -ininkai у Жамайціі сустракаюцца ці не ўтрая часцей, як ва ўсходніх раёнах, у Аўкштайціі, а тапонімы на *-iečiai* сустракаюцца ў раёне гарадоў *Joniškėlis, Vabalninkas* і *Biržai*, у частцы Паўночнай Літвы, што мяжуе з Усходняй Зэмгале, якая ўваходзіць у арэал *-ietis*. Цікавае назіранне А. Непакупнага пра тое, што адпаведны *-nieks* / *-ininkai* германскі суфікс *-ing-* выступае ў назовах жыхароў і вельмі прадуктыўны ў германскім словаўтварэнні. Суфікс *-ing-* таксама характэрны для мясцовых назоваў усходніх раёнаў Скандынавіі, між іншага, Усходняй Швецыі. Зрэшты, гэткі ж суфікс *-ing-* адлюстраваўся ў германізаванай форме назову прыбалтыйска-фінскага народу водзь (*kreving-* пры лат. *krieviņi* – памяншальная форма ад *krievs* '(пазней) расіец')[76], пераселенага ў Прыбалтыку з Наўгародчыны («Krievija»). Карціна дапаўняецца суч. лат. *lietuvietis* 'літовец, жыхар Літвы' і *krieviete* 'руская, жыхарка Расіі (лат. *Krievija*)', што адпавядае старому *кривичь, кривичи*.

Такім чынам, назіраецца на Захадзе – *kreving-* і *lietuaninkas* 'жыхар Малой Літвы', на Усходзе – *кривичь* і *lietuvietis*. У адносным «цэнтры» назіраюцца прыметнікавыя формы: літ. *lietùvis* 'літовец' і лат. *krievis* 'рускі (крывіч)'. Шэраг можна дапоўніць парай **jātving-* – **(v)jatič-* (параўн. блр. смал. вятка < **ятка*). Апошнія жылі на тэрыторыі сучасных Калужскай, Тульскай і Арлоўскай абласцей. Магчыма, разам з галіндамі перасяліліся («ад Ляхаў») на верхнюю Аку і разам з парэшткамі верхнявокскай культуры жалезнага веку стварылі яскравую Мошчынскую культуру выразна заходнебалцкага кшталту. Яны, відаць, і пакінулі шматлікія сляды ў гідраніміі Верхняга Павочча[77]. Пры славянізацыі краю этнічнае імя было пераасэнсавана праз слав. **vętje-* 'шмат, многа' і прывязана да імя легендарнага прапродка *Вятки* (*Вятко* – памяншальнай формы ад імя **Vętjeslavъ* > рус. *Вячеслав*). Сувязь з дзеясловам *хадзіць*, магчыма, захоўваецца ў

Зеўс з *lituus*'ам. Бронзавая статуэтка з Фесаліі (Грэцыя), VI ст. да н. э.

прымаўцы «Ходит Вятка с пооглядкой» (Даль)[78].

Форма на *-tu-* ад дзеяслова **i̯ā-* 'ісці, ехаць' пэўна адлюстраваная ў ірл. *áth* 'брод ('каб праехаць, прайсці')' (< **i̯ātu-*). Яна ж, пэўна, уяўлена ў санскр. *yātavya* 'супраць каго належыць выступіць; варожы, недружалюбны' і *yātu* 'прывід, злы дух'. Цікавае і вед. *Yadu* nom. pr. старэйшага сына *Yayāti* (nom. pr. старажытнага героя, цара Месяцавай дынастыі), эпоніма *Yādava* 'ядаваў', з роду якіх паходзіў Крышна. Яшчэ больш цікава тое, што *Yadu* разам з *Turvaṣa*, *Anu*, *Druhyu* і *Pūru* (RV 1.108.8) утваралі *Pāñcālá* – саюз пяці плямёнаў Паўночнай Індыі, якія ў ведыйскі перыяд суборна называліся *Krivi*[80].

**Jāt(u)va*, такім чынам, магло пачаткова азначаць месца збору для выправы (выезду, выхаду (у тым ліку для супольнага палявання або вайны), наезду), а таксама сам гэты збор, удзельнікаў збору ў іх сулучнасці (адсюль асацыяцыі са зборнымі назоўнікамі на *-va*) і, нарэшце, народ, у тым ліку ў абстрактным сэнсе. Падобныя суадносіны назіраем у ст.-ісл. *leið* 'збор, сход': *leiðar at biðja* – «склікаць або запрашаць на сход, збор», *leið* 'мясцовы сойм, капа', *leiðangr* 'збор (людзей, караблёў, грошай), асабліва ля мора): *bjóða út leiðangri bjóða út leiðangri at mönnum ok vistum* – 'збіраць людзей і караблі для вайсковай выправы', 'падатак на вайну', але таксама *lið* 'натоўп, гурт, маса, груда, сукупнасць; народ, людзі', 'дом, сям'я, хатняя гаспадарка', 'дапамога', 'вайсковы атрад, войска'. Магчыма, падобныя суадносіны маем і ў выпадку з *Lietuvà*, але, як было ўжо зацемлена вышэй, матывацыя ўсё яшчэ застаецца няяснай.

Праблема ў тым, што для вытлумачэння зыходнай семантыкі назвы могуць быць прыцягнуты абсалютна розныя індаеўрапейскія этымоны, што найвыразней бачна са спробаў вытлумачэння падобных гідронімаў. Частка з гэтых этымонаў была згадана вышэй.

Фармальнымі адпаведнікамі **lei-tu-* з'яўляюцца ст.-гр. ἄλεισον, ἄλεισος 'чара, кубак, судзіна для піцця з дзвюма ручкамі' (<*(ᾱ)λειτϜ–ο– (**lei-tu̯-om(-os)*) *'каб ліць, наліваць'), якія супастаўляюцца з герм. **līþu-*, **līþuz*: гоц. *leiþu** 'фруктовае віно', ст.-паўн.. *lið* 'п'яны напой, моцнае піва', ст.-анг. *līþ* 'яблычнае віно, спіртавы напой', ст.-фрыз. *līth* 'напой', ст.-сакс. *līth** 'фруктовае віно, віно', ст.-в.-ням. *līd* 'напой, фруктовае віно'; сяр.-в.-ням. *līt* 'фруктовае віно, віно з вострымі прыправамі' (Frisk I, 67, Pokorny 664), а таксама лац. *lituus* 'скрыўлены на канцы аўгурскі посах; сігнальная труба з адагнутым раструбам' (< **li-tu-os* ад **li-tu-s* 'крывіня, загіб') (Pokorny 309).

Гіпотэза Каралюнаса-Дубоніса абапіраецца на і.-е. **leit(h)-* (2) 'ісці прочкі, уходзіць, праходзіць, мінаць; паміраць, знікаць; хадзіць, перасоўвацца', працягамі якога, паводле Покарнага (Pokorny 672) з'яўляюцца: авест. *raēϑ* 'паміраць' (цяпер. час *iriϑyeiti* 'памірае'), тах. A *lit-* 'уходзіць, паміраць, (а)падаць, абрынаць'. Але найбольш прыкладаў менавіта з германскіх моваў: гоц. *ga-leiþan* 'хадзіць', ст.-паўн. *līða* 'хадзіць, праходзіць, абмінаць, прабягаць, ісці да скону, сыходзіць, знікаць, паміраць', ст.-сакс. *līthan* 'хадзіць, блукаць, бадзяцца, вандраваць, ехаць, падарожнічаць, праходзіць'; анг.-сакс. *līþan* 'хадзіць, падарожнічаць', ст.-в.-ням. *līdan* 'трымаць шлях, хадзіць, ехаць, выходзіць, праходзіць, разбураць, псаваць, траціць; даведвацца, перажываць, цярпець', н.-в.-ням. *leiden* (адрозніваецца ад назоўніка *Leid* < **leit-* 'ненавідзець'); ст.-паўн. *lið* 'транспартны сродак, судна, воз', анг.-сакс. *lið* 'транспартны сродак, судна, карабель, воз'; ст.-в.-ням. *ūz-lit* 'эксцэс'.

Іншая ступень уяўлена ў герм. **laidō* 1) 'шлях, дарога': ст.-ісл. *leið* 'тс', анг.-сакс. *lád* 'тс; плыня' (< герм. *līþan* хадзіць, ехаць'); 2) 'кіраванне, кіраўніцтва': анг.-сакс. *lád* тс; транспартоўка, падтрымка', ст.-в.-ням. *leita* 'кіраванне, кіраўніцтва' (да каузат. герм. **laidjan* 'хадзіць, рабіць, выконваць, весці, кіраваць'); 3) анг.-сакс. *lád* 'ачыстка ад абвінавачвання', ст.-франк. *lāde* 'тс' (таксама да **laidjan*), і ст.-в.-ням. *laida* (*d* ад *leida* 'абвінавачванне').

Каузатыў герм. **laidian*: ст.-паўн. *leiða* 'весці, праводзіць, суправаджаць', анг.-сакс. *lǽdan*, ст.-сакс. *lēdian* 'весці, кіраваць, прыводзіць', ст.-в.-ням. *leittan*, *leiten* 'весці, кіраваць, насіцца з, мець'; ст.-паўн. *liðinn* 'памерлы', *lēði* 'могільнік' ('*провады'), *leita (*leitia)*, *leitī* 'пахаванне' ('*праводзіць да магілы'), ст.-в.-ням. *bileite* 'пахаванне'; з апошнімі, магчыма, звязаны ст.-гр. λοίτη ἀτάφος, пахаванне', λοιτεύειν. ϑάπτειν Hes. 'хаваць', λοιτός. λοιμός Hes. 'паморак'.

Покарны дапускае, што тут маем справу з пашырэннем **lei-* (1) 'крывіць(-ца), гнуць(-ца), згінаць(-ца), хіліць(-ца)', (2) 'змяншацца, знікаць, схавацца, адлучыцца': параўн. гоц. *aflinnan* 'уходзіць' і інш. Для абодвух аманімічных (?) каранёў даюцца ў якасці зыходных **el-ei-* (Pokorny 661). Але застаецца няясным, да якіх аманімічных **el-* належыць узводзіць розныя словы: **el-* (2) 'супакойвацца, адпачываць', **el-* (6), *elə-* : *lā-*; *el-eu-(dh-)* 'прыводзіць у рух, узрушаць; рухацца; хадзіць', **el-* (8), **elĕi-*, **lĕi-* 'крывіць, гнуць' (Pokorny 307–309). Магчыма, што тут, як і ў шэрагу іншых аналагічных сітуацыяў, амонімы сігналізуюць пра нявыяўленыя яшчэ семантычныя матывіроўкі[81] або ўнутрымоўныя сістэмныя механізмы[82], у тым ліку, паранімійную атракцыю старажытнай пары (гл. заўвагу вышэй).

ПЫТАННІ СЕМАСІЯЛОГІІ

Калі фармальная рэканструкцыя заходзіць у тупік (множная этымалогія), развязанне этымалагічных праблем можна шукаць, улічваючы 1) семасіялагічныя заканамернасці, характэрныя для гэтай моўнай групы (сям'і) і 2) экстралінгвістычныя (культурныя) рэаліі, якія могуць быць матывуючымі для прынятых у грамадстве спосабаў намінацыі і канцэптуалізацыі. Гэтыя два моманты ўзаемазвязаныя, бо тое, якім чынам у кожным канкрэтным

Алтар лараў. Рым, I ст. У цэнтры – Актавіян Аўгуст як аўгур з *lituus*'ам.

выпадку азначальнік асацыюецца з азначаным, залежыць ад трансцэндэнтальных умоваў магчымасці семіёзісу наогул, задаваных характарам культуры (культурнай супольнасці). Паводле Ю. М. Лотмана: *«Нераскладальным працоўным механізмам – адзінкай семіёзісу – належыць лічыць не асобную мову, а ўсю прыналежную гэтай культуры семіятычную прастору. Гэтую прастору мы і вызначаем як семіясферу. ... Семіясфера – і вынік, і ўмова развіцця культуры»*[83]. Такім чынам, культура па сутнасці і ўяўляе тую прастору семіёзісу, у якой стыхійна, але не цалкам адвольна, кшталтуюцца тыя ці іншыя семасіялагічныя заканамернасці.

Праблема індаеўрапейскіх амонімаў дыскутуецца даўно, як даўно робяцца спробы яе зняцця на шляху пошуку семантычных матывацыяў, што ляжаць у подзе працэсаў катэгарызацыі, канцэптуалізацыі і намінацыі.

Аманімія можа разглядацца як вынік натуральных дывергентна-канвергентных працэсаў, якія ўвесь час адбываюцца на роўнях фонамарфалагічнай і семантычнай падсістэм мовы-сістэмы як дынамічнай сістэмы з самаарганізацыяй[84]. З іншага боку, праблема амонімаў як *праблема* па сутнасці дэзавуюецца ў канцэпцыях «этымалагічнага плюралізму» («множнасці этымалогіяў»)[85].

Яшчэ больш інтрыгуючая перспектыва адтуляецца ў так званай «квантава-лінгвістычнай» парадыгме, дзе мова-сістэма прыпадабняецца да квантава-механічнай сістэмы. Упершыню гэтая ідэя была выказана Дэвідам Бомам у 1951 г.[86] у кантэксце прапанаванай ім рэалістычнай (або прычыннай) інтэрпрэтацыі квантавай механікі, альтэрнатыўнай да капенгагенскай інтэрпрэтацыі школы Нільса Бора. Не беручы пад увагу вялікую колькасць спекуляцыяў вакол «квантавай лінгвістыкі», што з'явіліся ў апошнія дзесяцігоддзі, а таксама хутчэй метафарычныя ўжыванні слова «квантавая» ў дачыненні да мовы некаторымі мовазнаўцамі, мушу заўважыць, што пасля паўстання ў 80–90-х гадах XX ст. новай квантава-інфармацыйнай парадыгмы з'явіўся тэарэтычны падмурак для трактоўкі кагнітыўных (у гэтым ліку і моўных) працэсаў як прыватных выпадкаў квантава-інфармацыйнага працэсінгу[87].

У «сінэргетычнай» і «квантавай» парадыгмах узаемадзеянне фона-марфалагічнай і семантычнай падсістэм мовы трактуецца па-рознаму. Так, у «сінэргетычнай» парадыгме ўсялякая этымема трактуецца як вынік камбінаторнага ўзаемадзеяння элементаў фонамарфематычнай і семематычнай падсістэм мовы-сістэмы. Узаемадзеянне мае стахастычны (хаатычны) характар, але пры гэтым тыя або іншыя камбінаторныя канфігурацыі аказваюцца адносна ўстойлівымі за кошт узнікнення свайго роду «атрактараў» – траекторыяў у фазавай фонаморфасемематычнай прасторы, да якіх прыцягваюцца магчымыя (г. зн. дапушчальныя ў гэтай мове) «счэпкі» фонамарфем і семем. Моўныя сем'і найперш адрозніваюцца паводле ўнікальнага рэпертуару наяўных «атрактараў». Такая мадэль, у прынцыпе, дапускае статыстычнае апісанне і камп'ютэрнае сімуляванне.

У «квантавай» парадыгме апісанне мовы-сістэмы робіцца ў тэрмінах «станаў» і «назіраных» (*observables*). «Назіранымі» з'яўляюцца фонамарфемы і семемы, адметнай уласцівасцю якіх ёсць немагчымасць іх адначаснага дакладнага «вымярэння». Гэта азначае, што на этымематычным роўні фіксацыя фонамарфематычнага комплексу дае спектр рэлевантных семем і, наадварот, фіксацыя пэўнай семемы «размывае» адпаведнае ёй мноства фонамарфем. Вось прыклад са слоўніка Г. Кёблера[88]: ідэя 'скрыўленасці', 'выгнутасці', 'загнутасці' выражаецца ў індаеўрапейскіх мовах з дапамогай шэрагу фонамарфалагічных сродкаў: **ank-* (2), **ang-*, **bhedh-* (2), **bheg-*, **bhog-*, **bheug-* (3), **bheugh-*, **el-* (8), **elēi-/*elĕi-*, **lēi-/*lĕi-* (1), **gei-*, **gēu-*, **gəu-*, **gū-*, **geud-*, **gud-*, **ghegh-*, **gheubh-*, **gheub-*, **greub-*, **greup-*, **kam-?*, **kamer-*, **kamp-*, **kerk-*, **keu-* (2), **kewə-*, **keub-*, **keubh-*, **keug-*, **keuk-*, **keup-*, **kirk-*, **klā-*, **klō-*, **kleng-*, **klenk-*, **leik-* (2), **lek-* (2), **lēk-*, **lək-*, **lek-*, **lenk-*, **leug-* (1), **nem-* (2), **prā-?*, **seu-* (3), **su-*, **sewə-*, **sū-*, **seuk-*, **skamb-*, **kamb-*, **skel-* (4), **kel-* (10), **skemb-*, **kemb-*, **sker-* (3), **ker-* (10), **skregh-*, **kregh-*, **skrei-*, **krei-*, **skreib-*, **kreib-*, *skreis-, **kreis-*, **skreit-*, **kreit-*, **skrek-*, **krek-*, **skrengh-*, **krengh-*, **skrenk-*, **krenk-*, **skreu-*, **kreu-*, **skreuk-*, **kreuk-*, **swēi-/*swĕi-*, **swē-/*swĕ-*, **sweib-?*, **sweid-*, **sweig-*, **sweik-?*, **sweip-*, **sweng-*, **swenk-*, **sweg-*, **swek-*, **wāt-/wăt-* (2), **weik-* (4), **weig-*, **wek-*, **wenk-*, **werb-*, **werbh-*, **wered-*, **wred-*, **wremb-*, **wrembh-*. У сваю чаргу, фонамарфеме **el-* (з аламорфамі) адпавядаюць семемы (1) 'чырвоны, барвовы, бруновы', (2) 'адпачываць, ляжаць', (3) 'гнілы, зацвілелы', (4) 'шум, гам, вэрхал, алярм, мітрэнга', (5) 'знішчаць, губіць, спыняць, ліквідаваць, разбураць, разбіваць, псаваць, кіснуць, гніць, гінуць, прыходзіць у заняпад', (6) 'гнаць, турыць, рухаць, перасоўваць, ісці, хадзіць, ездзіць, катацца' , (7) 'галодны, кепскі', (8) 'гнуць, згінаць, звівацца'[89].

Паводле аналогіі з квантавай тэорыяй, першае можна назваць семематычнай рэпрэзентацыяй (*S-representation*), другое – фонамарфематычнай рэпрэзентацыяй (*FM-representation*). Натуральна, будучыя даследаванні (найперш улік ларынгальнай тэорыі) унясуць у гэтыя спектры пэўныя карэктывы, але наўрад ці зменяць агульную карціну. «Квантавая» сістэмнасць мовы як найлепей вытлумачвае і амафанію, і аманімію, і полісемію, уласцівыя любой прыроднай мове. І яна прынцыпова абмяжоўвае пастулат аб умоўнасці, нематываванасці і адвольнасці моўнага знака: у межах аднаго моўна-дыялектнага кантынуума (моўнай сям'і) магчымы далёка не адвольныя камбінацыі элементаў плана зместу і плана выразу.

Што праўда, і «сінэргетычная», і «квантавая» парадыгмы яшчэ знаходзяцца ў сваім «немаўлячым» веку, але абедзве прымушаюць глядзець на праблему амонімаў іначай.

Ужо ўлік толькі семасіялагічных заканамернасцяў дазваляе ў шэрагу выпадкаў істотна прасвятліць змест этымалагічных слоўнікаў, усталёўваючы семасіялагічныя дачыненні там, дзе раней бачыліся толькі дачыненні аманімічныя. Ёсць падставы лічыць, што выпадак **el-* менавіта з гэтага шэрагу.

Як ні праўдападобна выглядае вывядзенне ст.-гр. ἄλεισον, ἄλεισος 'чара, кубак, судзіна для піцця з дзвюма ручкамі' (<(ᾱ) λειτϜ–ο– < **lei-tu̯-om(-os)* з **lei-* 'ліць, наліваць'), гэта далёка не адзіная слушная інтэрпрэтацыя. Семантычныя матывіроўкі для азначэння судзіны для піцця ў індаеўрапейскіх мовах могуць быць і іншыя, у тым ліку і звязаныя з семантыкай «крывіні». Але да гэтага пытання я звярнуся крыху пазней. Зараз жа належыць разгледзець тыя магчымасці, якія адтуляе семасіялогія для этымалогіі лац. *lituus* і этнахароніма *Літва* / *Lietuva*.

ЗАГАДКА LITUUS'A

Лац. *lituus* мае два галоўныя значэнні: 1) скрыўленае на канцы жазло рымскіх аўгураў, якім яны падзялялі неба на ўчасткі, «тэмплюмы», і паводле асаблівасцяў пралёту птушак па іх рабілі свае прадказанні; 2) скрыўленая на канцы ў выглядзе літары J труба, якая выкарыстоўвалася як сігнальная рымскай кавалерыяй.

Варта адцеміць, што абодва тэхнічныя тэрміны ўжываныя былі для намінацыі знадбеняў, характарыстычных для двух найвышэйшых грамадскіх станаў у рымлянаў – жрэцкай карпарацыі аўгураў і патрыцыянскай конніцы. Праўда, на апошнім настойваў, нібыта, толькі Геленій Акрон (ad Hor. Camm. I. 1, 23), лічачы простую трубу (*tuba*) уласцівай для пяхоты. Звесткі ж іншых аўтараў гэтага як быццам бы не пацвярджаюць. Так, Авідый (Ovid, Fast. III. 216), кажучы пра літуусы ў войсках сабінянаў і рымлянаў, меў наўвеце хутчэй за ўсё пяхоту. З другога боку, трубачы (*bucinator, tubicen*) суправаджалі як кавалерыю, так і пяхоту[90]. Р. Меучы сумняецца ў вайсковым ужыванні літуусаў, прынамсі, з пачаткам эпохі Імперыі[91], бо простыя сведчанні знаходзяцца толькі ў паэтычных творах, затое ёсць звесткі пра гранне на літуусах або простых грамадзянаў, або культавых грачоў.

Аднак супярэчнасць можа быць знятая, калі зважыць на не так сігнальныя, як рытуальныя і сімвалічныя функцыі літуусаў, у адрозненне ад простых ражкоў і труб.

Так, варта звярнуць увагу на тое, што Лідус (de Mens. IV. 50) называў літуусам святарскую трубу (ἱερατικὴν σάλπιγγα), якой карыстаўся Ромул, калі абвяшчаў імя свайго горада. Таму верагодна, што ваярская скрыўленая труба атрымала свой назоў паводле падабенства формы да аўгурскага жазла. Як азнака найвышэйшай святарскай годнасці *lituus* пазней быў спадкаваны іерархамі рыма-каталіцкай царквы, дзе ён стаў выкарыстоўвацца як біскупскі кій.

Дыскусіі вакол паходжання *lituus*'а – рэаліі і яе назвы – маюць працяглую гісторыю, але многімі даследнікамі прымаецца, як амаль самавідавочная, версія, паводле якой і рэалія, і адпаведнае слова было запазычана рымлянамі ў этрускаў[92], у якіх адпаведнае слова-крыніца нібыта азначала 'скрыўлены'. У сваю чаргу, для этрускай рэаліі і яе назвы шукаецца анаталійская крыніца[93] з увагі на магчымае малаазійскае паходжанне этрускаў. Але, нават калі этрускі і сталіся транслятарамі разгляданага тэхнічнага тэрміна, гэта ўсё роўна не здымае пытання пра агульнаіндаеўрапейскае паходжанне як яго самога, так і адпаведнай рэаліі. Пасярэднікамі паміж «Х» і лацінамі маглі быць і сабіны.

Як ні дзіўна, дагэтуль не існуе агульнапрынятай этымалогіі гэтага слова. Была спроба непасрэдна ўвязаць этымалогію з галоўным семантычным кампанентам слоў *lituus* 1 і *lituus* 2 – крывінёй адпаведнага прадмета (аўгурскага жазла альбо кавалерыйскай трубы)[94]. Крывіня кавалерыйскага *lituus*'а адмыслова падкрэслівалася ў адрозненне ад праміні пяхотнай *tuba* 'труба' або спіральнай формы *cornū* 'сігнальны рог, ражок, горн'[95]. Імаверна, што ў аснове аманіміі назоваў *lituus* 'аўгурскае жазло' і *lituus* 'від *J*-падобнай трубы' ляжыць сема 'крывіні, выгнутасці'. Апроч таго, аб'ядноўвае абодва знадбені і іх рытуальная функцыя як начыння для разметкі сакральнай прасторы (акрэсленне *templum* аўгурам для дэвінацыяў або сакралізацыі Ромулам ужо закладзенага горада і надання яму імя).

Слоўнік Покарнага ўлучае лац. *lituus* у лему **el-* (8), **elĕ̄i-*, **lĕ̄i-* 'гнуць, крывіць' з суфіксальным t-пашыральнікам, падаючы рэканструяваную аснову як **li-tu-s* 'крывіня' і далучаючы да гэтага шэрагу гоц. *liþus* 'канечнасць, чэлес', ст.-паўн. *liðr* (u-аснова) 'месца злучэння, сустаў, канечнасць, чэлес, крывіня', анг.-сакс.

Барэльеф у хецкім свяцілішчы з м. Языкая (Турэччына), XIII ст. да н. э. На барэльефе паказаная сцэна, у якой бог Шарума абдымае цара Тудхалію IV на знак гонару і абароны. Цар трымае ў руцэ скрыўленае жазло – *kalmus*.

lið, lioðu-, ст.-сакс. *lith* ‘месца злучэння, сустаў, канечнасць, члес’, ст.-в.-ням. *lid*, сяр.-в.-н. *lit, lides* ‘тс, частка, кавалак (s-аснова), ст.-паўн. *liða* ‘крывіць, гнуць, згінацца, схіляцца’, анг.-сакс. *āliðian* ‘расчэлясняць, аддзяляць’, ст.-в.-ням. *lidōn* рэзаць на кавалкі’, а таксама ст.-паўн. *liðugr* ‘невялікая рухомая часціна; вольны; бесперашкодны’, сяр.-в.-н. *ledec* ‘наяўны; сам, адзін; вольны; бесперашкодны’; тах. A, B *lit-* ‘сыходзіць, паміраць, падаць, цярпець няўдачу’ (Pokorny 307–309).

Аўтары сучасных слоўнікаў не падтрымліваюць аднясенне лац. *lituus* да азначанай лемы, узнаўляючы іншую лему **lei-* (3) ‘слізкі, клейкі, ліслівы, назольны, надакучлівы; паслізнуцца, коўзацца; гладкі, роўны, слізкі; хадзіць, брадзіць, цягнуцца, валачыцца’[96].

Адсутнасць яўнай этымалогіі гэтых слоў на ўласна італійскай глебе пры фармальна цалкам прымальнай этымалогіі Покарнага можа сведчыць пра тое, што семасіялагічная мадэль, што ляжыць у аснове гэтай намінацыі, сягае індаеўрапейскай глыбіні і маскіруецца ў пазнейшую эпоху паранімічнымі сувязямі. Гэта актуляе перспектыву для пошуку няяўных этымалагічных сувязяў як блізкіх (у самой лацінскай мове), так і далёкіх (у іншых індаеўрапейскіх мовах).

А тым часам, як і ў разгледжаных вышэй прыкладах, семантыка «крывіні» стаецца матывуючай для намінацыі «кія», «жазла» і да г. п.

семантыка «крывіні» і намінацыі «палкі», «кія», «жазла»

Такая намінацыя ў індаеўрапейскіх мовах рэалізуецца ў пэўным комплексе этымонаў са значэннем ‘гнуць’, ‘крывіць’. Напрыклад[97]:

**ank-* (2), **ang-* ‘крывіць, гнуць’ > лац. *ungustus* ‘скрыўленая, крукападобная палка або дубінка’ (пры лац. *uncus* ‘скрыўлены, загнуты’: Pokorny 46);

**bhǎ̄u-*: **bhū̆-* (1) ‘біць, штурхаць’ (Pokorny 112) (магчыма, звязана з **b(e)u-*, **bh(e)ū̆-* (2) ‘раздзімаць, разбухаць’ (Pokorny 146) < *‘гнуць, крывіць’; значэнне ‘біць, штурхаць’ тады варта выводзіць з ‘палка, дубец’ (параўн. блр. *дубец* : *дубасіць*, *храсток* ‘хмыз, прут’ : *храстаць* ‘біць’, *кій* : *каваць* і г. д.): лац. *fustis* ‘посах, драўляны кій’;

ger-* (3) ‘круціць, віць’ (< *‘крывіць, гнуць’): з гутуральным пашыральнікам > ст.-паўн. *kraki* ‘кій або шост з круком’; ст.-в.-ням. *krācho* (krēkan-*), *kracco* ‘начынне ў форме крука’, ст.-паўн. *krākr, krōkr* ‘крук’, ст.-в.-ням. *krāgo* ‘крук’ (Pokorny 385); **greu-g-* > нарв. дыял. *krykkia*, анг.-сакс. *cryce*, анг. *crutch*, ст.-в.-ням. *krucka*, сяр.-в.-ням. *krucke*, ст.-сакс. *krukka* ‘кавяла, кавяня, клюка, качарга’ (протагерм. **krukjō*) (Pokorny 389);

**(s)ker-* (3) ‘круціць, гнуць, крывіць’ > **(s)kre(n)gh-*: гоц. *hrugga* ‘посах, палка, жазло’ (Pokorny 936); **(s)krei-s-*: ст.-ісл. *hrīs* ‘хмыз, прут, стрыжань’, анг.-сакс. *hrīs* ‘галінка, прут, стрыжань’, ст.-в.-ням. *hrīs* ‘галінка, прут, стрыжань, хмыз’ (Pokorny 937); **(s)krei-* (Pokorny 936): літ. *krì vė, krivū̃lė* ‘скрыўленае жазло жраца або вясковага старшыні’;

**keu-* (2), **keu̯ə-* ‘крывіць, гнуць’ (Pokorny 588–592): блр. *кавяня* ‘качарга’, укр. *ковінька* ‘згіб, кручок, крывая асадка’, блр. *кавяла, кавілка, кавенька* ‘кульба’;

**ku̯el-* (1), **ku̯elə-* ‘круціць’ (Pokorny 639–640) (< *‘крывіць, гнуць’): блр. *ку́ля* ‘мыліца’, *кулю́ка* ‘кавяня, качарга’, *куля́са* ‘палка з загнутай ручкай’ (ЭСБМ 5, 157);

**u̯er-* (3) ‘гнуць, крывіць, круціць, віць’ > **u̯er-b-/*u̯er-bh-* ‘тс’: ст.-гр. ῥάβδος (*ϝράβ- < **u̯r̥b-*) ‘прут, палка, кульба, чарадзейная палачка, жазло, посах’ (Pokorny 1153), параўн. ῥαμφή ‘крывы кінжал’, ῥάμφος ‘крывая дзюба’, літ. *vir̃bas* ‘лаза, прут, хмызіна’, лат. *virba* ‘стрыжань, жардзіна, кол’; а таксама **u̯(e)rād-*, **u̯erəd-*, **u̯rəd-* ‘галінка, прут, корань’ (Pokorny 1167).

лац. lituus : хец. kalmus

Такім чынам, ёсць падставы для аднясення да гэтага фрагмента семасіялагічнага слоўніка і лац. *lituus*. Але таксама ёсць падставы для такога аднясення і назвы скрыўленага царскага (жрэцкага) жазла – *kalmus*’а (*GIŠkalmuš*)[98], які нават лічаць прататыпам *lituus*’а.

У. Г. Ардзінба слушна супастаўляе слова *kalmus* са словам *kalmīsana*, якім называецца асноўны атрыбут бога Навальніцы[99]. Для апошняга прыводзяцца два значэнні ‘удар маланкі’ і ‘бервяно (анг. *log*)’[100]. Гэта дае падставы супаставіць усю групу з шэрагам балцкіх слоў, у прыватнасці: ст.-прус. *kalmus* ‘палка, пень’, літ. *kélmas* ‘пень, куст, калода’, лат. *celms* ‘тс’, якія лічацца дэрыватамі і.-е. **(s)kel-* (1) ‘рэзаць’, сярод якіх таксама ст.-гр. σκαλμός ‘кол, калок’, анг.-сакс. *helma* ‘ручка стырнавога вясла’, сяр.-н.-ням. *holm* ‘папярэчына’, але і фрак. σκάλμη ‘меч, нож, лязо’ < *skol-mā* ‘меч’ і інш. (Pokorny 923–927; Fraenkel I, 237; іначай Puhvel 4, 28–30).

Семантычны пераход ‘палка’ > ‘посах’ > ‘жазло, скіпетр’ з’яўляецца, як бачна з вышэй пададзенага, звычайным для індаеўрапейскіх моваў, да прыкладу: ст.-гр. σκῆπτρον ‘палка’, ‘кій’, ‘скіпетр’, ‘жазло (знак годнасці жрацоў, прадказальнікаў, суддзяў, паслоў, вестуноў, але таксама тых, што выступаюць з прамовай)’, анг. *staff* ‘палка, кій’, але і ‘жазло’, ням. *Stab* ‘тс’, анг. *rod* ‘атожылак, галінка, прут, розга; стрыжань, бэлька, рэйка; вуда’, але і ‘жазло, скіпетр (атрыбут улады); перан. улада, моц, тыранія’ і нават ‘полавы чэлес’ і г. д.

Аднак пры ўсёй імавернасці такой этымалогіі нельга не зважаць і на семантычны бок. А галоўнай адзнакай *kalmus*’а з’яўляецца не проста тое, што гэта нейкая палка, тым болей, што выраблялісі *kalmus*’ы з каштоўных металаў, а тое, што адзін канец яго крукападобна скрыўлены, акурат як у *lituus*’а. Таму не менш імавернай здаецца версія, паводле якой хец. *kalmus* з’яўляецца дэрыватам і.-е. **(s)kel-* (4) ‘гнуць; прытуляць;

Этруская скульптура аўгура і старарымскія манеты з выявай *lituus*’а.

Біскупскі кій са змеем і львом. Лімож (Францыя), 1200 г.

крывы, скрыўлены'. Такая этымалогія падтрымліваецца не толькі гіпатэтычнай, хоць і вельмі імавернай, этымалогіяй для лац. *lituus* < **lei-tu-os* 'скрыўлены', але і рэальным тэхнічным тэрмінам для азначэння галоўнага атрыбута балцкага жраца кшталту літ. *krivė* 'крывая (палка)', *krivūlė* 'крывуля'.

Такім чынам, у прыведзены вышэй шэраг можам цяпер дадаць:

**(s)kel-* (4) 'гнуць; прытуляць; крывы, скрыўлены' (Pokorny 928) > хец. *kalmus*.

лац. lituus : хец. *kalmus* : *ст.-гр.* καμπύλη

У антычным свеце быў яшчэ адзін аналаг лац. *lituus* і хец. *kalmus*. Гэта ст.-гр. καμπύλη 'загнутая палка, крывы кій', этымалогія якога празрыста звязана са ст.-гр. καμπή 'лука (ракі), паварот, згіб, сустаў', καμπύλος 'сагнуты, крывы' < **kam-p-* 'крывіць, гнуць' (Pokorny 525; Frisk 774–775; Chantraine 490–491).

У грэцкім тэатры καμπύλη βακτηρία 'крывы кій' быў абавязковай адзнакай чалавека сталага веку, што істотна, бо ў тэатры захоўвалася кансерватыўная тыпажнасць персанажаў. Так, акторы, якія выяўлялі важных персанажаў, трымалі ў руцэ доўгі скрыўлены на канцы кій, да якога вельмі падобны пазнейшы біскупскі посах (*lituus*) у хрысціянаў-каталікоў .

Такім чынам, і семасіялогія, і празрыстая этымалогія ст.-гр. καμπύλη і балц. *krivūlė* (тут маем нават словаўтваральны паралелізм) пераканаўча сведчаць на карысць прапанаванай этымалогіі лац. *lituus* і хец. *kalmus*.

семантыка «крывіні» і намінацыя «частак цела», «суставаў», «канечнасцяў»

ank-* 2, **ang-* 'крывіць, гнуць' > ст.-інд. *áñgam* 'член цела, канечнасць, сустаў', *añgúli-*, *añgúri-* 'палец, палец нагі', авест. *angušta-* 'палец нагі', ст.-гр. ἀγκάλη 'сагнутая рука, локаць', ἀγκών 'локцевы згіб, локаць, рука', кімр. *anghad* 'рука' (aŋkato-*), ст.-в.-ням. *ancha*, *enka* 'патыліца, задняя частка шыі, загрывак', 'сцягно, нага, галёнка, вялікая галёначная костка (а таксама 'стрыжань, камель, сцябло'!)' (< **ankiōn-*), ст.-паўн. *ekkja* 'костачка, пятка' (Pokorny 45–47);

**bhedh-* (2) (Pokorny 114) 'гнуць, крывіць, хіліць' : **bed-* 'набухаць, раздзімацца' (Pokorny 96) > праслав. **bedro* 'сцягно' (але, магчыма з **bhed-*, параўн. лац. *femen*, *femur* 'сцягно' (ЭСБМ 2, 437));

**bhel-* (3), **bhlē-* 'набухаць, раздзімацца, расці' (< * 'выгінацца') > ст.-ірл. *ball* 'член, частка цела ' (Pokorny 120);

**b(e)u-*, **bh(e)È-* (2) 'раздзімаць, разбухаць': з дэнтальнымі пашыральнікамі > ст.-гр. βύταναᾆκόνδυλοι Hes. 'суставы, кулакі' (Pokorny 99); магчыма, звязана з **bheug-*, **bheugh-* (3) 'гнуць, крывіць' > ст.-інд. *bhúja-ḥ* 'рука' (Pokorny 152);

el-* (8), **elĕ̄i-*, **lĕ̄i-* 'гнуць, крывіць' : **olĭ̄nā* 'локаць' > ст.-гр. ὠλένη 'локаць', лац. *ulna* (з **olinā*) 'локцевая костка, рука цалкам' і інш.; **ĕ̄l-ĕ̄q-* > ст.-прус. *woaltis*, *woltis* 'локцевая костка, перадплечча' (ōlkt-*), літ. *alkúnė*, *elkúnė*, ст.-прус. *alkunis* 'локаць', лат. *èlks*, *èlkuons* 'тс', праслав. **olkъ-tь* 'локаць', рус. *локоть* і інш.; з дэнтальным t-пашыральнікам (**li-tu-s* 'крывіня') гоц. *liþus* 'канечнасць, чэлес', ст.-паўн. *liðr* (u-аснова) 'месца злучэння, сустаў, канечнасць, чэлес, крывіня', ст.-в.-ням. *lid*, сяр.-в.-н. *lit*, *lides* 'тс, частка, кавалак (s-аснова) і інш. (Pokorny 307–309);

**ger-* (3) 'круціць, віць' (< **'крывіць, гнуць'*): з дэнтальным пашыральнікам > ст.-інд. *granthi-ḥ* 'сустаў' (Pokorny 386);

gēu-*, **gəu-*, **gū-* 'гнуць, крывіць' (з рознымі пашыральнікамі), **goṷə-*, **gū-* 'рука' > ст.-гр. γυῖον 'член цела, канечнасць, цела, рука', ст.-фрыз. *kāte* (kaut-*) 'ляжка, костачка', сяр.-н.-ням. *kōte*, *kūte* 'капыт, кіпцюр, лапа, сустаў нагі ў каня', ісл. *kjūka* 'сустаў пальца', літ. *gū̃ža* 'бядро, пояс, агузак, паясніца' (Fraenkel I, 179), лат. *gūža* 'бядро, ягадзіца', ст.-чэс. *hýžě* 'бядро, верхняя частка бядра', польск. *giża*, *giza* 'галоўка вялікай бярцовай косткі', сяр.-н.-ням. *kūle* 'ляжка' (Pokorny 393–394);

**keu-* (2), **keṷə-* 'крывіць, гнуць' > ст.-інд. *kora-* 'рухомы сустаў'; **keu-b-* > ст.-гр. κύβωλον 'локаць', лац. *cubitum* 'локаць' (Pokorny 588–592);

**kleng-*, **klenk-* 'гнуць, крывіць, круціць, звіваць' > ст.-в.-ням. *(h)lanca* 'сцягно', сяр.-в.-ням. *lanke* 'сцягно, бок, ляжка, пах' (Pokorny 603);

**kṷel-* (1), **kṷelý-* 'круціць': балт.-слав. **keli̯a-* 'калена', літ. *kelỹs*, усх.-літ. *kẽlias* 'калена', лат. *celis* 'тс', літ. *kelė́nas* 'калена', ст.-слав. *kolěno* 'калена', **čelnь* 'член, чэлес, сустаў, канечнасць' (Pokorny 639–640);

lek-* (2) (: **lek-*) і **lēk-* : **lək-* 'крывіць, гнуць, круціць, вярцець, звіваць; сустаў, частка цела, канечнасць' > ст.-інд. *ṛksalā* 'бедзерны сустаў' (ḷk-s-elā*) (Pokorny 673) і інш.

семантыка «крывіні» і намінацыя «судзіны»

Значэнне 'судзіна (у тым ліку для піцця)' развіваецца ў працягах:

Рытуальныя кіі з навершам у выглядзе галавы лася. Паселішча Швянтоі (Літва), неаліт.

і.-е. **ank-* (2), **ang-* 'крывіць, гнуць' > ст.-гр. ἀγγεῖον (*αγγεσιον) 'судзіна, сасуд (анат.)', ἀγγει–ώδης 'які мае форму судзіны', ἄγγος 'судзіна, гарлач, збан, чара, коўш, вядро, кошык, скрыня, куфар, пахавальная урна', сяр.-ірл. *aigen* 'патэльня' (**aingen*) (Pokorny 45–47);

bhel-* (3), **bhlē-* 'набухаць, раздзімацца, расці' (< *'выгінацца') > ст.-інд. *bhāṇḍa-* 'гаршчок, судзіна' (bhāln-da?*), ст.-ісл. *bolli* 'чара для піцця' (*'круглая судзіна'), англ.-сакс. *bolla* 'чара, сподак', ст.-сакс. *bollo* 'чара для піцця', сяр.-в.-ням. *bolle* 'судзіна круглай формы' (Pokorny 120–121);

bhedh-* (2) 'гнуць, крывіць, хіліць' : **bhidh-* 'судзіна, гаршчок, бочка, чан' > ст.-гр. πίθος 'бочка, чан, бочачка для віна, πιθάκνη, атыч. φιδάκνη 'тс', лац. *fidēlia* (< **fides-liā*) 'гліняная судзіна, гаршчок, патэльня', магчыма, ст.-ісл. *biða* 'ёмістасць для малака', нарв. *bide* 'ёмістасць для масла' (< **bidjan-*), *bidne* 'судзіна', перс. *bādye* 'судзіна для віна' (параўн. ст.-перс. Βατιακὴ·Περσικη φιάλη); ст.-брыт. *bascauda* 'межны кацёл для паласкання' (<bhasko-* (< **bhedh-sko*) 'пук, груда') (Pokorny 114–115);

магчыма: **b(e)u-*, **bh(e)ū̆-* (2) 'раздзімаць, разбухаць': з дэнтальнымі пашыральнікамі > ст.-гр. βυτίναᾧλάγυνος ἀμιςᾧΤαραντῖνοι Hes. 'бутэлька або начны гаршчок у таранцінцаў', англ.-сакс. *pott*, ст.-фрыз. *pot* 'гаршчок', арм. *poytn*, род. скл. *putan* 'гаршчок, рондаль, гарлач, кубак' (**beud-n-* або **boud-n-* (Pokorny 99), лац. *buttis* 'бочка'; з гутуральным пашыральнікам **bhū̆g-* (протагерм. **bū̆k-)* > швейц. *Bücki* 'бочка', англ. *buck* 'ночвы', англ.-сакс. *būc* 'гарлач, кубак' (Pokorny 100);

el-* (8), **elĕ̄i-*, **lĕ̄i-* 'крывіць, гнуць': ст.-гр. ἐλεισον, ἐλεισοφ 'чара, кубак, судзіна для піцця з дзвюма ручкамі' (< **lei-tu̯-om(-os))*, іначай Pokorny 664 (lei-* (4) 'ліць, цекці');

**ger-* (3) 'круціць, віць' (< *'крывіць, гнуць'): **greu-g-* > сяр.-в. ням. *krūche* (н.-в.-ням. *Krauche*), англ.-сакс. *crūce* 'гарлач, гляк, кубак', англ.-сакс. *crocc, crocca,* ст.-паўн. *krukka* 'гаршчок' (Pokorny 389); магчыма, сюды ж праслав. *gъrnьсь*, ст.-рус. *гърньць*, блр. *гаршчок*, рус. *горшок*, укр. *горшок* (іначай Фасмер I, 442);

**gēu-*, **gəu-*, *gū- 'гнуць, крывіць, круціць, закругляцца; ствараць скляпенне, уздымацца купалам' (з рознымі пашыральнікамі): нарв. дыял. *køyta* 'судзіна', шв. *kypa* 'круглая судзіна з саломы', нарв. дыял. *kaup* 'драўляны гарлач, кубак, бідон', (протагерм. **kumb-* >) англ.-сакс. *cumb* (англ. *coomb*) 'міска, кубак, гаршчок, шклянка', сяр.-в.-ням. *kumm(e)* 'круглая, глыбокая судзіна, бочка, міска, кубак, гаршчок, шклянка', н.-в.-ням. *Kumme* 'глыбокая чара, міска', швейц. *chumme* 'цыстэрна', н.-перс. *gumbed* 'кубак'; **geu-lo-s* 'круглая судзіна': ст.-інд. *gōlā, gōlam* '(круглы) гарлач для вады'; ст.-гр. мегар. γυάλας 'бакал', англ.-сак. *c'll(e)* 'бурдзюк, судзіна', сяр.-н.-ням. *kūle* 'булавападобная судзіна'; **geu-ro-s, *gou-ro-s, *gū-ro-s, *gur-no-s*: арм. *kur* 'талерка, міска, кубак, гаршчок, шклянка, патэльня' (Pokorny 393-398);

**(s)ker-* (3) 'круціць, гнуць, крывіць': лац. *cortīna* 'круглая судзіна, кацёл' (< **kr̥-to-*), магчыма, сюды ж ст.-рус., блр., рус., укр. *чара* няяснай этымалогіі (Фасмер IV, 316); *(s)krengh-: ст.-ісл. *hringja* 'маленькая круглая судзіна'; **(s)kreib-*: ст.-ісл. *hrip* 'драўляная судзіна'; **(s)kreib-* > ст.-ісл. *hrip-* 'драўляная судзіна' (Pokorny 935-938);

**keu-* (2), **keu̯ə-* 'крывіць, гнуць': **kumb(h)o-s* 'судзіна, посуд' > ст.-інд. *kumbha-* 'гаршчок, кубак, гарлач', авест. *xumba-* 'гаршчок', н.-перс. *xumb, xum* 'гаршчок, кубак, гарлач', ст.-гр. κύμβη 'чара', κυμβίον 'невялікі кубак, кубачак', сяр.-ірл. *comm* 'судзіна'; *cummal* 'чара, кубак', брэт. *komm* 'ночвы, бак', **keu-bh-* > ст.-гр. κύβος 'чара, сподак', блр., рус., укр. куб, ст.-рус. *кубь* 'судзіна цыліндрычнай формы', н.-луж. *kub* 'кубак', слав. **kubькъ* (магчыма, таксама **kǫbькъ*) 'кубак', блр. *кубáр* 'гліняны збан', *кубáрка* 'коўш', рус. *кубан* 'збан', **keu-p-* > лац. *cūpa* 'кадка, бочка', рум. 'ванна', рум. *cūppa* 'кубак, бакал, коўш', **keu-g-* > блр. гом. *кугáнка* 'конаўка, кýглік 'гаршчок''; **(s)keu-k̂* > літ. *káušas* 'вялікі коўш', лат. *kaûss* 'коўш, кубак, чара', блр. *коўш* і г. д. (Pokorny 588–592).

Гэты шэраг можа быць падоўжаны. Але істотна заецміць, што семантыка «крывіні» з'яўляецца цалкам натуральнай асновай для менавання «судзіны (для піцця)», а ст.-гр. ἐλεισον, ἐλεισοj могуць разглядацца як натуральныя дэрываты **el-* (8), **elĕ̄i-*, **lĕ̄i-* 'крывіць, гнуць': **lei-tu̯-om(-os).*

семантыка «крывіні» і намінацыя «кішок», «вантробаў», «кілбасы»

Падобная намінацыйная мадэль рэалізуецца ў назвах кішак або вантробаў у індаеўрапейскіх мовах. Параўн.:

(магчыма) *b(e)u-, *bh(e)ŭ̄ – (2) 'раздзімаць, разбухаць': з гутуральным пашыральнікам *bhŭ̄g- (протагерм. *bŭ̄k-) > ст.-ісл. *bükr* 'жывот, вантроба, страўнік', анг.-сакс. *būc*, ст.-в.-ням. *būh*, н.-в.-ням. *Bauch* 'тое самае' (Pokorny 100);

*gēu-, *gəu-, *gū- 'гнуць, крывіць' (з рознымі пашыральнікамі): *gudo-m 'кішка' > ст.-інд. *gudám* 'кішка', макед. γόδα·ἔντερα·Μακεδόνες Hes. 'кішка, чэрава, матка', галанд. *küt* 'кішка', н.-в.-ням. *kütz* 'частка кішэчніка', анг. *kyte*, *kite* 'жывот, страўнік', блр. *гудзёшніца* 'тоўстая кішка (у свінні)'[102]; *geut- > н.-в.-ням. *Keutel* 'кішка'; *gu̯et- 'пухліна, выпукласць' (верагодна, з *gēu- 'гнуць, крывіць'): лац. *botulus* 'кішка, кілбаса' (з оска-умбр.), гоц. *qiþus* 'страўнік, жывот, матчына ўлонне', ст.-ісл. *kviðr* 'бруха, матчына ўлонне', анг.-сакс. *cwið(a)* 'матчына ўлонне', сяр.-в.-ням. *kutel*, н.-в.-ням. *Kutteln* 'трыбух, рубец' (Pokorny 393-398);

*el- (8), *elĕ̄i-, *lĕ̄i- 'крывіць, гнуць' > польск. *jelito*, *lelito* 'кішка', мн. *jelita* 'вантробы', в.-луж. *jeito* 'вантробы', н.-луж. *jelito* 'каровін страўнік', блр. *яліты* 'семявыя яечкі' (параўн. ст.-ісл. *koddi* 'testiculus' < *gut- з экспрэсіўным падваеннем, сяр.-н.-ням. *kūle* 'testiculus' < *geul-), серб.-харв. *јелито* 'кілбаса', славен. дыял. *jelita* – гатунак кілбасы, таксама 'прамая кішка', рус. литонья 'кніжка; трэці страўнік жуйных', ст.-прус. *laitian* 'кілбаса'[103]. Паводле Фасмера, гадальнае меркаванне аб роднасці з ліць, г. зн. 'тое, што наліваецца ў кішкі' (Фасмер II 503). Належыць узводзіць да *(e)lei-t- (< *H₂el- (8) 'крывіць, гнуць') падобна да таго, як блр. *кніга* 'страўнік каровы', рус. книжка 'частка страўніка жуйных' узыходзіць да *knei-gu̯h-/*knei-b- 'крывіць, гнуць' (Pokorny 608)) і, хутчэй за ўсё, не мае дачынення да кніга 'Buch' насуперак Фасмеру (Фасмер II 262–263). Да параўн. блр. *крывое сала* 'кілбаса', кішкі 'кілбасы'. Да семантыкі рус. арханг. (Падзв.) *литасы* 'пухліна, сінякі пад вачыма (ад пабояў)': н.-в.-ням. *Keutel* 'кішка', але і 'пухліна' і г. д.;

*keu- (2), *keu̯ə- 'крывіць, гнуць' > *kū-s- 'выпукласць': слав. *kyša, *kyšьka 'кішка' (без пэўнай этымалогіі), блр. *кішка* 'кілбаса' (ЭСБМ 5, 45; ЭСУМ 2, 441; Фасмер II, 242), ст.-інд. *kṓṣṭha-* 'вантробы, кішкі', κύστις 'мачавы пухір', κύσθος 'pudenda muliebria';

*(s)kel- (4) (*klā-, *klō-) 'крывіць, гнуць; скрыўлены' > ст.-гр. κόλον 'тоўстая кішка', καλίδια·ἔντερα·Κύπριοι Hes. (няпэўнай этымалогіі, паводле Frisk 902, якое параўноўваюць з κυλλός 'крывы, кульгавы' і κελλόν·στρεβλόν Hes. 'скрыўлены, загнуты'); літ. *skilándis* 'начынены свіны страўнік' (адсюль блр. шкілёндзя ў розных значэннях), *skilvỹs* 'страўнік (птушкі)' без надзейнай этымалогіі (гл. Fraenkel II, 806), і інш.

Такім чынам, і ў гэтым выпадку семасіялогія падтрымлівае вывядзенне і рус. литонья, і зах.-слав. *jelito*, блр. *яліты*, а таксама рус. *литасы* з *(e)lei-t-.

семантыка «крывіні» і намінацыя «груды», «статку», «натоўпу», «масы», «атрада»

Істотна, што блізка з тым самым рэпертуарам каранёў асацыюецца значэнні «вялікай колькасці нечага», у тым ліку «людзей»:

і.-е. *ank- (2), *ang- 'крывіць, гнуць' > ст.-гр. ὄγκος 'груда, куча, маса' пры ὄγκος 'загнуты назад зубец стралы, крывы наканечнік, крук стралы';

*bhedh- (2) 'гнуць, крывіць, хіліць' (Pokorny 114) : *bhasko- (< *bhedh-sko) 'пук, груда' > макед. βάσκιοι δεσμοὶ φρυγάνων і βασκευταί φασκίδες. ἀγκάλαι Hes. (ἀγκάλη 'сагнутая рука, локаць, частка рукі ад локцевага суставу да кісці)', 'абдымкі; улонне'); магчыма, ст.-гр. φάσκωλος 'скураны мех', лац. *fascis* 'саюз, пук; пучок пруткоў з сякеркай як знак імператарскай улады', алб. *bashkr* 'разам', bashkonj 'яднаць, збіраць' (Pokorny 111); магчыма, *bed- 'набухаць, раздзімацца' > ст.-інд. *badva-m* 'група, груда, натоўп, маса, нейкая вялікая колькасць';

магчыма: *b(e)u-, *bh(e)ŭ̄ - (2) 'раздзімаць, разбухаць': з пашыральнікам -r- > літ. *būrỹs* 'груда, пэўная колькасць нечага', лат. *būra* 'натоўп' (Pokorny 98); з пашыральнікам -l- > арм. *boil*, род. скл. мн. *bull* натоўп, зграя, атрад, мноства, груда, гайма, статак'; з дэнтальным пашыральнікам > ст.-ірл. *buiden*, кімр. *byddin*, ст.-брэт. *bodin* 'натоўп, зграя, атрад', н.-в.-ням. *Butze(n)*, *Butz* 'натоўп, зграя, атрад';

*ger- (3) 'круціць, віць' (< *'крывіць, гнуць'): суаднесена з *ger- (1), *gere- 'збіраць, складаць разам' > ст.-гр. ἀγείρω 'зборны' (*n̥-ger-i̯ō); лац. *grex*, *gregis* 'статак, чарада, натоўп, група, просты люд, народ'; літ. *gurgulỹs* 'пухліна, патаўшчэнне', *gùrguolė* 'вялікая колькасць, маса'; ст.-інд. *grā́ma-ḥ* 'груда, натоўп, просты люд, народ, вёска, мястэчка, грамада, акруга', праслав. *gro/amada*, блр. *грамада́*, укр. грома́да 'вясковая супольнасць' і інш. (Pokorny 382-383);

*gu-t-, *gū-t-, *geu-t- > ст.-в.-ням. *kutti* 'статак', н.-в.-ням. *Kette* 'зграя звяроў'; *gu-g- > ст.-в.-ням. *coccho*, н.-в.-ням. *Kocke*

Прускі крыве і крывулі. Малюнак М. Прэторыуса, XVII ст.

'куча, груда, натоўп, аддзяленне, атрад (ландскнехтаў), капа сена, куча гною', дац. *kok(k)* 'тс', нарв. *kjūka, kokle, kukle* 'куча, груда'; **gu-ĝ-* > літ. *gužėti* 'бегчы натоўпам, збягацца з усіх бакоў', лат. *gūža, guzma* 'куча, груда, натоўп, атрад' (Pokorny 394-395);

**kan-tho-* 'вугал, крывая' > кімр. *cant* 'зграя, натоўп, вятка, атрад', сяр.-ірл. céte (< **kantiā*) 'сход, збор, асамблея', кімр. *cant* '100' (Pokorny 526-527);

**keu-* (2), **keuə-* 'крывіць, гнуць' > **keu-g-*: швейц. *hock* 'куча, груда, натоўп, атрад', тырол. *hocken* 'капа сена', сяр.-в.-ням. *schoche* 'складзеная капа сена', ст.-сакс. *skok* 'капа, 60 адзінак', сяр.-в.-ням. *schoc(kes)* 'капа, 60 адзінак', сяр.-анг. *shock* 'укладка снапоў (12–16)', літ. *káugė, kiū́gis* 'капа сена', лат. *kàudze* 'капа сена, сціртa', **keu-k-*: гоц. *hiuhma* 'куча, груда, натоўп, атрад, мноства', *hūhjan* 'спарыць, збіраць', рус. *куча* 'груда, натоўп, вялікая колькасць нечага', чэс. *kuče* 'маса', блр. кучкі (форма ўкладкі снапоў (звычайна грэчкі, аўса, ільну) пры сушцы ў полі з 10-12 конусападобна расстаўленых снапоў)[105], **keu-p-*: анг.-сакс. *hēap*, ст.-сакс. *hōp, houf* 'куча, груда, натоўп, атрад, статак, вятка', сяр.-н.-ням. *hūpe*, ст.-в.-ням. *hūfo*, н.-в.-ням. *Haufe* 'тс', алб. *kjipī́* 'тс' (< **kūp-ijā*), сяр.-ірл. *cūan* 'група, аддзяленне, атрад, каманда, куча, груда, натоўп, статак, вятка' (< **koup-nā*), літ. *kaũpas* 'куча, груда', *kùpeta* 'капа сена', лат. *kupenis* 'сумёт снегу', ст.-балг. *купь*, серб. *kȕp* 'куча, груда', блр., рус., укр. *купа* 'куча, груда, група', балг. *купа* 'капа сена', **kō[u]p-*: літ. *kuõpti* 'збіраць хлеб', лат. *kuops* 'куча, груда', *kuopinà* 'сноп, вязанка' (Pokorny 589-590);

**kuel-* (1), **kuelə-* 'круціць, круціцца, рухацца па коле; быць нечым арупленым; жыць' (< 'крывіць, гнуць': алб. *për-kul* 'крывы, сагнуты'): > **kuel-* (3) 'рой, статак, зграя; натоўп, вятка, атрад; род, клан, сваякі; зброд, навалач, набрыдзь' (пад «?» у Pokorny 640): ст.-інд. *kúla-m* 'статак, мноства, груда, натоўп; род, пакаленне, сям'я', kr̥ṣṭí- 'народ, людзі; салдаты', ст.-гр. τέλος 'натоўп, вятка, атрад', блр. *кола* 'шэраг або мноства аднародных прадметаў або людзей', слав. *čeljadь, čelověkь, kolěno* 'пакаленне'; **kueklo-, *kuoklo-*: ст.-гр. κύκλος 'цыкл як завершаны шэраг нечага, кола', блр. *кукла* 'звязка нячэсанага льну (а таксама залом (у чорнай магіі); род жаночай прычоскі)' (гл. Pokorny 639-640);

**(s)ker-* (3) 'круціць, гнуць, крывіць': **kroukā-* 'груда, стос, натоўп, зграя, гайма, плойма, мноства, капа' > ірл. *crūach* 'груда, натоўп, мноства, капа, сціртa', ст.-ісл. *hrūga, hraukr* 'груда, натоўп, мноства, капа', анг.-сакс. *hrēac* 'груда зерня' (Pokorny 935, 938); **(s)krei-*: літ. *krivū̃lė* 'вясковы сход, капа',

**uer-* (1) 'вязаць, звязваць, падважваць' (яўна звязаны з **uer-* (3) 'гнуць, крывіць, круціць, віць'): ст.-інд. *vr̥ndam* 'атрад (вайсковы), мноства, натоўп, маса', ст.-ірл. *foirenn* 'каманда, партыя, група, атрад (вайсковы), мноства, натоўп', ст.-кімр. *guerin* 'каманда, партыя', н.-кімр. *gwerin* 'народ, маса, атрад (вайсковы), мноства, натоўп', ст.-брэт. *guerin* 'партыі' (< **varīnā*), ст.-анг. *weorn, wearn* 'маса, атрад (вайсковы), мноства, натоўп', тах. B *wa̅rnai* 'з, разам', літ. *vorà*, лат. *virkne*, рус. *верени́ца, верея́*, укр. *верéта, верéнка* 'шэраг, ланцужок'; **urēto-*: ст.-інд. *vrāta-* 'маса, атрад (вайсковы), мноства, натоўп', ст.-анг. *wrǣd* 'статак' і г. д. (Pokorny 1151).

З увагі на папярэдняе працягам менавіта **el-* (8), **elĕi-, *lĕi-* 'крывіць, гнуць' належыць лічыць і ст.-ісл. *lið* 'натоўп, гурт, маса, груда, сукупнасць; народ, людзі', 'дом, сям'я, хатняя гаспадарка', 'дапамога'[106], а таксама ст.-ісл. *lið* 'суправаджэнне, світа; ваяры, войска', ісл. *lið* 'атрад, полк, натоўп; суправаджэнне, праважатыя; войска; дапамога, падтрымка', нарв. *lid* (*le, li*) 'тс', ст.-шв. *liþ* 'хто суправаджае, праводзіць; войска', ст.-фрыз. *lid* 'атрад, світа'. Сюды ж тады належаць і ст.-ісл. *leið, leiðangr* 'збор, у тым ліку ля берага мора дзеля морскай выправы, падаткаў і г. д.', а таксама 'капа', 'восеньскі акружны тынг'. Больш падрабязна аб гэтым гаворка ішла вышэй.

Семасіялагічны пераход 'крывы' > 'выгнуты' > 'набухлы' > 'буйны' > 'магутны' > 'вялікая колькасць' > 'груда' > 'натоўп' > 'народ' > 'этнонім' > 'зямля, краіна' назіраецца і ў і.-е. **tēu-, *tuu-, *teuə-, *tuō-, *tŭ̄-* 'набухаць, раздзімацца' > кімр. *ystum* (< **eks-teubh-mo-*) 'згіб, крывая лінія'; ст.-прус. *tūlan* 'шмат, многа', літ. *taukaĩ* 'тлушч, сала', *táukas* 'тлусты кавалак' *und* 'улонне, матка', *tunkù, tùkti*, лат. *tūkt* 'тлусцець', лат. *tūks* 'пухліна', *tàuks* 'тлусты', *tàuki* pl. 'тлушч, сала', ст.-прус. *taukis* 'лой, сала', блр. затаўка 'нутраное сала', праслав. **tukъ* 'тлушч, сала', **tyti* 'тлусцець'; літ. *tùm(s)tas* 'груда, маса, мноства, вялікая колькасць', ст.-ісл. *þori* 'мноства, маса', ст.-гр. σωρός (< **tuō-rós*) 'груда, згрувашчанне, згуртаванне', тах. B *tumane, tmāne*, A *tmām̥* 'дзесяць тысяч'; **tūsk̂m̥tī* > герм. **þūs-hundi* 'многа соцень = тысяча', гоц. *þūsundi*, ст.-в.-ням. *thūsunt, dūsunt*, ст.-ісл. *þūsund, þūshund, þūshundraþ* 'тысяча', літ. *túkstantis*, лат. *tũkstuots*, ст.-прус. *tūsimtons*, праслав. **tūsentiā*; **teutā* '(вялікая колькасць, плойма, гайма, маса) народ, зямля'; ст.-ісл. *þūsta* 'груда, маса'; **teutono-s* 'манарх, цар': оск. τωϝτο, *touto*, умбр. він. скл. *totam* 'грамадзянства', ст.-ірл. *tūath* 'народ, род, племя, зямля', кімр. *tūd* 'зямля', карн. *tus*, 'народ', гоц. *þiuda*, ст.-в.-ням. *diot(a)* 'народ', ст.-ісл. *þjōð* 'народ, людзі', лат. *tàuta* 'народ', ст.-прус. *tauto* 'зямля', літ. *tautà* 'народ' і інш., герм. **Theu-danōz*, кельтызаваныя *Teutonī, Toutonī* 'назва германскага племя' (Pokorny 1080-1085).

Цікава, што сярод дэрыватаў ёсць словы са значэннямі 'парастак, атожылак' (**teuk-*, таксама 'зародак', 'сям'я', 'дзеці, нашчадкі'; ст.-в.-ням. *dioh*, анг.-сакс. *ðēoh* 'стрыжань, камель, сцябло') і назвы частак цела (ст.-в.-ням. *dioh*, анг.-сакс. *ðēoh* 'нага, галёнка', анг. *thigh* 'сцягно'; сяр.-ірл. *tōn*, кімр. *tin* 'азадак' (< **tuknā?*)), *tumon* 'круп, крыж'.

Падобна, што гэтая ж мадэль праяўляецца і ў суадносінах і.-е. **laiuo-* 'левы' (пачаткова, імаверна, 'крывы': ст.-гр. λαιϝός, лац. *laevus* 'левы', лац. *laevi boves* 'быкі з загнутымі долу рагамі', літ. *išlaivóti* 'скрыўляць', праслав. **lěvъ* 'левы') і і.-е. **lai-* 'тлушч, лой' (ст.-гр. λᾱρῑνός 'тлусты, сальны' (**laies-r-īnos?*); лац. *lāridum, lardum* 'сала, салёная свініна' (**laies-idom?*); lārgus 'багата, багата адораны' (**laies-agos*); *laetus* 'тлусты, багаты, плодны, вясёлы, радасны', *laetāre* 'угнойваць' (Pokorny 652), магчыма, і праслав. **lojь* 'таплёны тлушч жывёл' насуперак (Фасмер II, 513)).

З лац. *laetus* 'тлусты, багаты, плодны, вясёлы, радасны', відавочна, суадносяцца літ. *láimė* 'шчасце, удача, (добрая) доля', *laimùs* 'ураджайны, плодны', лат. *laime* 'шчасце, удача, выйгрыш', ст.-прус. *laeims* [*laims*] 'багаты, шчодры' < балц. **laime* < **laid-mē* (Fraenkel I, 333), якое да дзеяслова літ. *léisti* 'пускаць, дазваляць; выдаваць; тапіць, растопліваць, таяць', лат. *laist* 'пускаць' < балц. **leid-tei/ti* < і.-е. **(e)lei-* 'гнуць, крывіць'[107] (сюды ж літ. *laĩsvas* 'свабодны, вольны, незаняты' (Fraenkel I, 333)).

У такім разе цьмянае блр. *пло(ы,у,э)йма* 'мноства (аб жывых істотах), безліч, вялікая колькасць, зборышча чаго-небудзь, кампанія, гурт; статак кароў, табун коней, статак авечак;

дзятва, дзеці; сваякі', а таксама укр.-палес. *плийма* 'безліч, мноства' (відавочна, з блр.) трэба разглядаць як субстратны балтызм насуперак (ЭСБМ 9, 207-208). Крыніцай магло б быць аддзеяслоўнае **pa-laid-mē*. На карысць узнаўлення **pa-* сведчыць таксама толькі беларускае палойка (2) 'жменя (або 10 жменяў) абтрапанага або ачэсанага лёну', этымалогія якога застаецца няпэўнай (ЭСБМ 8, 132). Хутчэй за ўсё звязана з літ. *lajà* 'крона (дрэва)'.

Значэнні 'звязка, пук, жменя' і 'крона дрэва' часта развіваюцца ў дэрыватах аднаго і таго ж кораня, напрыклад, нарв. *tūsta* 'пук, клок, бярэмя, вязанка; дрэва з густой, зблытанай кронай', анг.-сакс. *đuft* 'расліна з мноствам мяцёлак', *đyfel* 'куст, густы зараснік, расліна з мноствам лісцікаў', анг. *tuft* 'пук, пучок', шв. *tull* 'вяршаліна дрэва', н.-в.-ням. *Dolle* 'крона дрэва, плюмаж' і інш. Гэта, у сваю чаргу, робіць аднясенне праслав. **lojь* 'таплёны тлушч жывёл' да дэрыватаў **(e)lei-* 'гнуць, крывіць' больш імаверным. У ім акцэнтавана тое, што сала таплёнае. Семантычнае развіццё наступнае: 'гнуць, крывіць' → 'гнуткі' → 'падатлівы' → 'мяккі' → 'рабіць мяккім' → 'плавіць, тапіць'. Зрэшты, літоўскі дзеяслоў спалучае шмат якія з гэтых значэнняў: літ. *léisti* 'пускаць, дазваляць; выдаваць; змякчацца, растопліваецца, плавіцца, таяць, рабіцца вадкім, вільгатнець; рабіцца рэдкім' і г. д.

Значэнне 'крывіць' натуральна суадносіцца з 'куст, хмыз', з аднаго боку, і 'натоўп', 'вайсковы атрад', з другога: ст.-інд. *gulma* 'куст, хмыз', 'натоўп', 'узброены атрад', *guccha* 'куст, хмыз; пучок, букет; звязка, пучок; гронка; пачак; група, кампанія; статак'[108] < **gēu-*, **gəu-*, **gū-* 'гнуць, крывіць' > ст.-інд. *gola* 'шар', *gulikā* 'шар, мяч; пігуля', *guḍa* 'шар; пігуля', *gulphá* 'галёнка', праслав. **gul'a* 'гуля (гула), шар' (ЭСБМ 3, 113). У звязку з гэтым цікава супаставіць ст.-прус. *gudde* 'куст, хмыз; лес', якое даўно параўноўваецца з этнічным назовам літ. *gùdas* 'беларус' (дастасоўваецца таксама літоўцамі больш заходніх раёнаў у дачыненні да суседзяў з усходу), з аднаго боку, і з этнонімам Γύϑωνες, *Gutones* у Пталямея і Плінія (народ, што жыў на ўсход ад Віслы, верагодна (заходне)балцкага паходжання), з другога, які традыцыйна звязваюць з готамі[109]. Але, на думку Кортланда, літ. *gùdas* і гоц. *Gutþiuda* 'народ готаў' этымалагічна не звязаныя[110]. Для *Gut-*, *Gauti* etc., як і ў выпадку з Lietuvà, мяркуецца гідранімічная крыніца, у прыватнасці, *Gautelfr*, дзе *gaut* 'выток' (< **ĝheud-* 'цекці, ліцца' (Pokorny 448), адкуль н.-в.-ням. *giessen* 'ліць')[111]. Аднак звяртаюць увагу ст.-паўн. *goti* 'гот; чалавек; волат, асілак, герой', *gotnar* 'людзі'[112] і такія формы, як ісл. *Hreið-Gotar* або *Reið-Gotar*, англ.-сакс. *Hrêðgotan* '(нейкая) частка готаў'[113], архаічныя імёны *Hreið-arr, Hreið-marr, Hreið-olfr, Hreið-rekr* і г. д., а таксама ст.-анг. *Hrǣdas* 'готы'[114]. Ісл. *hreið-* гіпатэтычна тлумачаць, то як 'прыгожы, жарсткі, вялікі, славуты, годны, шляхетны', то ў звязку з ст.-нарв. *hreiðr* 'гняздо; дом'. Апошняе, у сваю чаргу, ёсць працяг і.-е. **(s)ker-* (3) 'крывіць, гнуць': **(s)krei-t-*: ст.-ісл. *hrīð* 'снежная завея, завіруха, кудаса; наступ; прыступ', ст.-анг. *hrīþ* 'бура', ст.-в.-ням. *(h)rīdōn* 'дрыжыкі', ст.-ісл.. *hreiðr* 'гняздо' (*'кош; пляцёнка'), лат. *kraitât* 'хіліцца, хістацца'; літ. *skriesti* 'круціцца, вярцецца', літ. *œpskritas* 'круглы', лат. *skritulis* 'кола, каток', літ. *skritiñỹs* 'шар, клуб, гуля'. Сюды ж германскія словы, што азначаюць розныя кшталты руху: ст.-ісл. *skrīða* 'паціху пасоўвацца, паўзці; падпарадкоўвацца', ст.-анг. *scrīþan*, ст.-сакс. *scrīthan*, *skrīdan*, ст.-в.-ням. *scrītan* 'крочыць', ст.-ісл. *skriðr* 'бегчы, цекці, праходзіць', ст.-анг. *scriþe*, *scride* 'бег, плыня', *skrid* 'воз, драбы' (Pokorny 937). Выглядае на тое, што семантыка «крывіні» аказваецца матывуючай і для этнанімаў кшталту Γύϑωνες, *Gutones*, *Gutþiuda*, *Gudai* і г. д., і для апелятываў са значэннем 'куст', 'гай' і да г. п.

Імаверна, што менавіта гэткага, як разгледжана вышэй, паходжання і і.-е. **laH(u̯)o-* 'народ', 'войска', 'паход, вайсковая выправа': хец. *laẖẖa-* 'паход', грэц. гам. λᾱϜός 'народ', ст.-гр. *λᾱός*, атыч. *λεώς* 'народ, людзі, натоўп, полчышча', фрыг. *lawa-* у *lawagtaei* 'ваявода'. Λᾱός разумеўся як вялікая маса, у адрозненне ад δῆμος 'народ (у палітычным сэнсе)'. Семантычнае развіццё: 'вялікая маса', 'натоўп' → 'народ' → 'войска' → 'вайсковая выправа'. Вайсковая семантыка наўрад ці першасная, як гэта мяркуюць Т. Гамкрэлідзэ і Вяч. Іванаў[115]. Гэтае ж справядліва і ў дачыненні паўночна-германскіх слоў (гл. вышэй), тым больш, што ў стараісландскіх словах захоўваюцца немілітарныя значэнні, такія як 'народ', 'сям'я', 'хатняя гаспадарка'.

Старагрэцкае слова цікавае для нас тым, што яно, відаць, існавала і ў адмене з дэнтальным пашыральнікам як у словах λείτωρ 'святар, жрэц', λήτη 'жрыца', λήταρχος 'грамадскі, народны жрэц' і ў складаным слове λειτουργία 'грамадзянскі абавязак, літар. народная справа; літургія'. Гэтыя словы не надта яснага паходжання (кантраверзы гл. (Frisk II, 83–84, 101)). Але прыведзеныя вышэй семасіялагічныя заканамернасці даюць падставы лічыць формы з *-t-* працягамі **lĕ̄it-*, якія інтэрферавалі з формамі без *-t-*. Зрэшты, семантыка «крывіні» праяўляецца ў глосе λειτόν·βλάσφημον Н. 'зламоўства, злапыхальніцтва, блюзнерства' (< *'вульгаршчына'?, *'крывая, няшчырая мова'?). Да гэтых слоў мы яшчэ вернемся надалей.

Ва ўсякім разе, семасіялогія адтуляе магчымасць паставіць у адзін шэраг лац. *lituus*, ст.-гр. ἄλεισον, ἄλεισοφφ 'чара, кубак, судзіна для піцця з дзвюма ручкамі' (< **lei-tu̯-om(-os)* і этнахаронімам *Lietuva* / *Літва*.

Накіданая вышэй семасіялагічная мадэль магла б уважацца за чыста спазоравы канструкт, калі б яна рэальна не сведчылася б, прынамсі, у адным арэале – на ўсходзе Цыркумбалтыкі.

Найбольш паслядоўна яна выяўляецца ў наміналацыі адным словам або словамі аднаго кораню 1) скрыўленага на канцы жазла або кія, 2) таго, хто валодае гэтым жазлом (кіем), 3) скліканага з дапамогай гэтага жазла сходу акружной грамады, 4) самой гэтай грамады, 5) акругі, займанай грамадой, 6) этнічнай супольнасці, 7) этнічнай тэрыторыі і, нарэшце, 8) выхадцаў з або жыхароў гэтай этнічнай тэрыторыі. Ідзецца пра дэрываты і.-е. **(s) ker-* (3) > **(s)krei-* 'круціць, гнуць, крывіць', уяўленыя ў:

ст.-прус. *kriwa*, *kriwule*, *kreiwa lazda*, літ. *krì vė*, *krivū̃lė* 'скрыўленае жазло жраца або вясковага старшыні';

ст.-прус. *kriwe*, літ. *krì vis*, лат. арх. *krivs* 'святар, жрэц', ст.-блр. *кревь* 'вярхоўны суддзя ў ВКЛ';

літ. *krì vė*, *krivū̃lė* 'вясковы сход, капа';

**krivule* 'грамада; акруга, займаная грамадой' узнаўляецца паводле беларускага выслоўя «Сем вёрст – не крывуля», з якога можна зрабіць асцярожную выснову пра прасторавыя памеры такой акругі, што, аднак, патрабуе спраўджвання;

лат. *krievi* – пазней перанесенае на рускіх;

**Krieva*[116], лат. *Krievija* – цяпер назва Расіі;

ст.-рус. *кривичи* < **kri(e)viečiai* паводле мадэлі *Suvalkija* > *suvalkiečiai*; рус. *кревинги, кревинни*[117].

Пададзены шэраг можна было б уважыць за выпадковае супадзенне, калі б мадэль не праявіла сябе, прынамсі, яшчэ раз і акурат у гэтым жа рэгіёне. Сітуацыя, пра якую тут ідзецца, яшчэ не атрымала здавальняльнага гістарычнага і лінгвістычнага развязання, і, магчыма, падаваныя ніжэй супастаўленні кінуць на яе нейкае святло.

Так, дагэтуль не вытлумачанымі застаюцца асабовае імя *KylfingR* (*kulfinkr*), вядомае з рунічных надпісаў і назвы этнічнай групы або прафесійнай карпарацыі *kylfingar* у *Gårdarike* (*«terra kylvingorum, quam vocamus regnum Gardorum» – «зямля кільфінгаў (Kylfingaland), якую мы называем царствам Гардаў»*[118]). У старажытнарускіх тэкстах яны вядомыя як кълбяги, колбяги, кольбяги, колобяги. У Візантыі Κούλπιγγοι – «адмысловыя найміты». У старажытнарускіх крыніцах (напрыклад, у «Рускай праўдзе») *калбягі*, як правіла, называюцца разам з варагамі. Яны мелі пэўныя прывілеі і, відаць, жылі адносна адасобленымі грамадамі. Як можна меркаваць паводле дадатковага артыкула да «Рускай праўды», калбягі доўга захоўвалі сваю традыцыйную веру: *«...а оже боудет варягъ или колобягъ, крешения не имея, а боудеть има бои, а видокъ не боудеть, ити има роте по своеи вере, а любо на жребии...»*[119].

Сувязь *kylfingar* з ст.-паўн. *kolfr*, ст.-ісл. *kylfa* 'кол, шост, стрыжань, тупая страла, дубінка, ляска, булава' добра вядомая[120]. Выказвалася меркаванне, што *kylfingar* – гэта нейкая група, узброеная булавамі, або правадыр якой мае булаву як знак годнасці[121]. Не выключана, што *kolfr* служыла сімвалам склікання сходу грамады, што адбілася ў ст.-паўн. *hjúkolfr, búskolfr* (*hjú* 'таварыства', *bús* 'дом') 'карпарацыя, гільдыя'[122], гэтаксама як у балтаў сімвалам склікання «*крывулі*» (сходу, капы) служыла «*крывуля*» (жазло «*крывіса*»). У звязку з апошнім цікава тое, што ў новаісландскай мове *kylfingur* азначае 'гулец у гольф' пры тым, што галоўная прылада для такой гульні – *клюшка* (< *клюка* < **klēu-/*klĕu-(?)/*klāu-* 'крук, крывы сук або кавалак дрэва'). Ст.-паўн. *kylfingar* (< **kulƀingaR*), *kylfa* (< **kulƀión*) з'яўляюцца працягамі і.-е. **gel-* (1) 'закруглены, шарападобны' (Pokorny 357, 360). Паўночнагерманскае слова стала крыніцай блр., рус., укр. *кульба́ка* 'кій з загнутай ручкай', блр. *кульба́ка* 'дэталь у ярме' без надзейнай этымалогіі (ЭСБМ 5, 155). Сувязь з «крывінёй» падтрымліваецца **gleĝ-* 'гнуткі, падатлівы, мяккі' (Pokorny 401). Да семасіялогіі: **gel-ĝ-/*gleĝ-* > ст.-паўн. *kleggi* (**klagjan-*) 'капа сена', н.-в.-ням. *heu-kling, klang* 'тое самае', шв. *klunga* 'шчыльная груда, маса', сяр.-ірл. *glacc*, ірл. *glac* 'рука', ст.-інд. *jaṭháram* 'жывот, вантроба, страўнік', *jaṛtú-* 'улонне'; з іншымі пашыральнікамі: гоц. *kilþei* 'матчына ўлонне', магчыма, серб. *glòta* 'сям'я (жанчына з дзецьмі); бедныя людзі' (але хутчэй адпавядае блр. галота), галанд. *cloet, kloet* 'кій, сціябло, клюшка', ст.-паўн. *kalfi*, анг. *calf* 'галёнка', *kalfabōt* 'сцягно', сяр.-н.-ням. *klūs* 'маса, груда, натоўп' і інш.

Аднак разгледжаная тут семасіялагічная мадэль – гэта толькі магчымасць этымалагічнага развязання праблемы паходжання этнахароніма *Lietuva* / *Літва*. Каб рэалізаваць гэтую магчымасць, неабходна ўзнавіць этнакультурны кантэкст, у якім імя атрымала ўмовы для свайго захавання і працяглага гістарычнага існавання. Гэтаму будзе прысвечана другая частка артыкула. ✱

(Працяг будзе)

Аўтар шчыра дзякуе сваім сябрам-калегам Тодару Кашкурэвічу, Аляксею Дзерманту і Тацціяне Валодзінай за іх няўрымслівую і стымулюючую ўвагу да маіх штудыяў, без якой гэты тэкст наўрад ці быў бы напісаны.

Скароты:
Зам. – Замовы. Мн., 1992.
КПП – Купальскія і пятроўскія песні. Мн., 1985.
ЛП – Легенды и паданні. Мн., 1983.
Фасмер – Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. I – IV. М., 1986 – 1987.
ЭСБМ – Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 1 – 12. Мн., 1978 – 2008.
ЭСУМ – Етимологічний словник української мови. Т. 1 – 5. Київ, 1982 – 2006.
Chantraine – Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots. Vol. I – IV. Paris, 1968 – 1980.
Fraenkel – Fraenkel E. Litauisches etymologisches Wörterbuch. Band I – II. Göttingen, 1955 – 1965.
Frisk – Frisk H. Griechisches etymologisches Wörterbuch. Bd. 1 – 3. Heidelberg, 1960 –1972.
Pokorny – Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bd. 1. Bern – München, 1959.
Puhvel – Puhvel J. Hittite Etymological dictionary. Vol. 1 – 7. Berlin – New York, 1984 – 2007.
Walde-Hofmann 1 – Lateinisches etymologisches Wörterbuch von A. Walde / Neubearbeitete Auflage von J.B. Hofmann. Bd. 1. Heidelberg, 1938.

Мовы і дыялекты:
авест. – авестыйскае
алб. – албанскае
анг.– ангельскае
анг.-сакс. – англа-саксонскае
арм. – армянскае
атыч. – атычнае
аўстр. дыял. – аўстрыйскае дыялектнае
балг. – балгарскае
балт.-слав. – балта-славянскае
балц. – балцкае
блр. – беларускае
брэт. – брэтонскае
в.-луж. – верхнелужыцкае
валаг. – валагодскае
вед. – ведыйскае
галанд. – галандскае
герм. – германскае
гом. – гомельскае
гоц. – гоцкае
грэц. гам. – грэцкае гамераўскае
дац. – дацкае
і.-е. – інда-еўрапейскае
іван. – іванаўскае
ірл. – ірландскае
ісл. – ісландскае
кімр. – кімрскае
лат. – латыскае
лац. – лацінскае
літ. – літоўскае
маг. – магілёўскае

макед. – македонскае
н.-в.-ням. – новаверхненямецкае
н.-кімр. – новакімрскае
н.-луж. – ніжнелужыцкае
н.-перс. – новаперсідскае
нарв. – нарвежскае
наўгар. – наўгародскае
ням. – нямецкае
оск. – оскскае
перс. – персідскае
польск. – польскае
праслав. – праславянскае
рум. – румынскае
рус. – рускае
серб. – сербскае
серба-харв. – серба-харвацкае
слав. – славянскае
славац. – славацкае
славен. – славенскае
смал. – смаленскае
снскр. – санскрыцкае
ст.-анг. – стараангельскае
ст.-балг. – старабалгарскае
ст.-блр. – старабеларускае
ст.-брыт. – старабрытонскае
ст.-в.-ням. – стараверхненямецкае
ст.-гр. – старагрэцкае
ст.-інд. – стараіндыйскае
ст.-ірл. – стараірландскае
ст.-ісл. – стараісландскае
ст.-кімр. – старакімрскае
ст.-нарв. – старанарвежскае
ст.-паўн. – старапаўночнае
ст.-перс. – стараперсідскае
ст.-прус. – старапрускае
ст.-рус. – стараpускае
ст.-сакс. – старасаксонскае
ст.-слав. – старославянскае
ст.-фр. – старафранцузскае
ст.-франк. – старафранкскае
ст.-фрыз. – старафрызскае
ст.-чэс. – старачэскае
ст.-шв. – старашведскае
сяр.-анг. – сярэднангельскае
сяр.-в.-ням. – сярэдневерхненямецкае
сяр.-ірл. – сярэднеірландскае
сяр.-н.-ням. – сярэдненіжненямецкае
тах. – тахарскае
тырол. – тырольскае
укр. – украінскае
уладзім. – уладзімірскае
умбр. – умбрскае
усх.-літ. – усходнелітоўскае
фрак. – фракійскае
франц. – французскае
фрыг. – фрыгійскае
харв. – харвацкае
хец. – хецкае
чэс. – чэскае
шв. – шведскае
швейц. – швейцарскае
яцв. – яцвяжскае

[1] Дэталёвы агляд гл.: Gudmantas K. Lietuvių kilmės is romėnų teorijos genezė ir ankstyvosios lietuvos vardo etimologijos // Senoji lietuvos literatura. 17 knyga. 2004. C. 245-268; Dini Pietro U. Dar kartą apie lietuvių romėniškosios kilmės teoriją: lingvistinė valakiškojo varianto samprata // Archivum Lithuanicum 2003. № 5. P. 195-206; Dini Pietro U. A lesser known Variant (the Valachian Connection) and its Place within the Renaissance Theory of the Roman Origin of Lithuanian // Этнокультурные и этноязыковые контакты на территории Великого княжества Литовского. Материалы международной научной конференции. М., 2006. С. 87-101.

[2] Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai. I. Nuo seniausių laikų iki XV amžiaus pabaigos / Sudarė Vėlius N. Vilnius, 1996. C. 555.

[3] Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai. II. XVI amžius / Sudarė Vėlius N. Vilnius, 2001. C. 351, 353 (рус. пераклад: Меховский М. Трактат о двух Сарматиях. М. – Л., 1936. С. 98, 176).

[4] Тамсама. С. 647, 649.

[5] Тамсама. С. 505, 539.

[6] Тамсама. С. 372.

[7] Gudmantas K. Lietuvių kilmės is romėnų teorijos genezė ir ankstyvosios lietuvos vardo etimologijos. C. 255-256.

[8] Walde-Hofmann 1, 815; Фасмер II, 502; Fraenkel II, 368-369.

[9] Zinkevičius Z. Lietuvių kalbos istorija. T. II. Iki pirmasis raštų. Vilnius, 1987. C. 12.

[10] Stokes W. Urkeltischer Sprachschatz. Übersetzt, überarbeitet und herausgegeben von A. Bezzenberger. Göttingen, 1894. C. 248-249.

[11] Walde-Hofmann 1, 815.

[12] Schachmatow A. Zu den ältesten slavisch-keltischen Beziehungen // Archiv für slavische Philologie. 1912. Bd. 33. C. 81-82.

[13] Жлутка А. Пра магчымасць і перспектывы кельцкай этымалогіі назваў «Русь» і «Літва» // Belarus – Ēire = Belarus – Ireland = Беларусь – Ірландыя = Беларусь – Ирландия: Матэрыялы навуковага семінара «Беларуска-ірландскія гістарычна-культурныя сувязі» (Мінск, 1999). Мн., 2000. С. 25-35.

[14] Жлутка А. Літва ў Олтэніі (Румынія) XIII ст.: да праблемы этымалогіі назвы // Беларуская мова: шляхі развіцця, кантакты, перспектывы: Матэрыялы III Міжнароднага кангрэса беларусістаў «Беларуская культура ў дыялогу цывілізацый» (Мінск, 21 – 25 мая, 4 – 7 снежня 2000 г.). Мн., 2001. С. 115-119.

[15] Фасмер II, 502.

[16] Zinkevičius Z. Lietuvių kalbos istorija. T. II. Iki pirmasis raštų. C. 12.

[17] Жлутка А. Пра магчымасць і перспектывы кельцкай этымалогіі назваў «Русь» і «Літва». С. 31-35.

[18] Веселовский А. Из истории романа и повести. Вып. 2. Славяно-романский отдел. // Сборник отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. 44. №3. СПб., 1888. Приложение. С. 216.

[19] Gudavičius E. «Lietuvos» vardas XI a. – XX a. I pusės šaltiniuose // Lietuvos TSR Mokslų akademijos darbai. Ser. A . 1983. T. 3(84). C. 82.

[20] Kazakevičius V. Baltų-hunų ryšių liudininkė // Muziejai ir paminklai. Vilnius, 1983. T. 5. C. 59-62; Gudavičius E. Baltų gentys V – VIII amžiuje. Rašytiniai šaltiniai apie to meto baltus // Lietuvių etnogenezė. Vilnius, 1987. C. 126.

[21] Šimėnas V. Legenda apie Videvutį ir Brutenį (legendos šaltinių klausimu) // Prūsijos kultūra. Vilnius, 1994. P. 18-63.

[22] Тамсама.

[23] Жлутка А. Пра магчымасць і перспектывы кельцкай этымалогіі назваў «Русь» і «Літва». С. 25-35; Жлутка А. Літва ў Олтэніі (Румынія) XIII ст.: да праблемы этымалогіі назвы. С. 115-119.

[24] Жлутка А. Пра магчымасць і перспектывы кельцкай этымалогіі назваў «Русь» і «Літва». С. 34.

[25] Напрыклад, «Terrae Lythowie» у Акце надання літоўскіх земляў крыжацкаму ордэну 1337 г.

[26] Otrębski J. Gramatyka języka litewskiego. T. I. W-wa, 1958. C. 3-5; Otrębski J. Lietuva // Beiträge zur Namenforschung. Bd. 9. Heidelberg, 1958. C. 116-118; Otrębski J. Balt. *lēitā // Baltistica. 1967. T. 3. №. 2. C. 201-203; Tarvydas S. Lietuvos vietovardžiai. Vilnius, 1958. C. 21; Kuzavinis K. Lietuvos vardo kilmė // Kalbotyra. 1964. №. 10. C. 5-18; Kuzavinis K. Lietuvių upėvardžiai lie-(lei-) // Kalbotyra. 1967. №. 17. C. 135-137; Jonikas P. Lietuvių kalbos istorija // Lietuva. Boston, 1968. №. 15. C. 543; Salys A. Lietuvos vardo kilmė // Salys A. Raštai. T. II. Tikriniai vardai. Roma, 1983. C. 146-156; Vanagas A. Lietuvių hidronimų etimologinis žodynas. Vilnius, 1981. C. 185, 190; Zinkevičius Z. Lietuvių kalbos istorija. T. II. Iki pirmasis raštų. C. 12-13, 15-16; Топоров В. «Севернорусская» Литва и ее мифологизированный образ // Балты в древности и средневековье: языки, история, культура. Тезисы научной конференции памяти Эгидиюса Банёниса. М., 2000. С. 63-77.

[27] Zinkevičius Z. Lietuvių kalbos istorija. T. II. Iki pirmasis raštų. C. 12.

[28] Тамсама. С. 12.

[29] Тамсама. С. 13.

[30] Каралюнас С. К проблеме происхождения названия Lietuvà 'Литва' // Этнокультурные и этноязыковые контакты на территории Великого княжества

Литовского. Материалы международной научной конференции. М., 2006. С. 79.
[31] Zinkevičius Z. Lietuvių kalbos istorija. T. II. Iki pirmasis raštų. C. 12-13.
[32] Прыводзіцца паводле: Жлутка А. Пра магчымасць і перспектывы кельцкай этымалогіі назваў «Русь» і «Літва». С. 33.
[33] Санько С. Імёны Бацькаўшчыны. Крыўя // Druvis. 2005. № 1. С. 7-17.
[34] Łowmiański H. Studia nad początkami społeczeństwa i państwa litewskiego. T. II. Wilno, 1932. C. 331.
[35] Wolter E. Lituanismen der russisch-litauischen Rechtssprache // Mitteilunge der Litauischen Literarischen Gesellschaft. Bd. 4. Heidelberg. 1899. C. 52.
[36] Любавский М. Областное деление и местное управление литовско-русского государства. М., 1892. С. 330.
[37] Karaliūnas S. Lietuvos vardo kilmė // Lietuvių kalbotyros klausimai. 1995. T. 35. C. 55-91.
[38] Dubonis A. Lietuvos didžijo kunigaikščio leičiai: iš Lietuvos ankstyvųjų valstybinių struktūrų praeities. Vilnius, 1998.
[39] Bojtár E. Foreword to the Past: A Cultural History of the Baltic People / Trans. Rédey S. and Webb M. Budapest, 1999.
[40] Судник Т. К изучению исторической антропонимии литовско-белорусского пограничья // Балто-славянские исследования. 1986. С. 213-219; Судник Т. К истории языковой ситуации Пелясы // Балто-славянские этноязыковые контакты. М., 1980. С. 187-188.
[41] Топоров В. Мост // Мифы народов мира. Т. II. М., 1992. С. 176-177.
[42] Падрабязней пра сувязь асновы burt- са святарскімі функцыямі гл.: Топоров В. Прусский язык: Словарь. A – D. M., 1975. С. 266-267.
[43] Топоров В. Значение белорусского ареала в этногенетических исследованиях // Славяне: адзінства і мнагастайнасць: Міжнародная канферэнцыя (Мінск, 24 – 27 мая 1990 г.): Тэзісы дакладаў і паведамленняў. Секцыя 2. Этнагенез славян. Мн., 1990. С. 87-90. Пра адмысловыя судовыя функцыі «крэваў» і адпаведную «крэўскую» спецыялізацыю крывічоў гл.: Санько С. Імёны Бацькаўшчыны. Крыўя. С. 11-12.
[44] Тут п / б з кніжнага ф (гл. Литфо, Литфа вышэй).
[45] Салавей Л. Русалкі // Беларуская міфалогія: Энцыклапедычны слоўнік. Мн., 2006. С. 434-435.
[46] Зводку балта-славяна-германскіх матэрыялаў гл.: Общая лексика германских и балто-славянских языков. Киев, 1989. С. 43-81. Параўн. асабліва: *«Калі з рускай Поўначы перанесіся на Украіну, то тут тая ж самая дружына, г. зн. 'паяўджане жаніха', часам называецца Літвой, што ўжо даўно адзначана ў фалькларыстыцы... Параўн., у прыватнасці, наш запіс у с. Старая Рафалаўка Уладзімірэцкага р-на Ровенскай вобл. [1969 г.]: "Наїхала Литва / Буде між нами битва. / Будем воювати, / Маньки не давати". Аналагічныя тэксты запісаны ў шэрагу раёнаў Украіны... дзе элемент вайсковай гульні ў вясельным абрадзе выяўляе сябе вельмі выразна» (С. 67).*
[47] Жлутка А. Пра магчымасць і перспектывы кельцкай этымалогіі назваў «Русь» і «Літва» // Belarus – Ěire = Belarus – Ireland = Беларусь – Ірландыя = Беларусь – Ирландия: Матэрыялы навуковага семінара «Беларуска-ірландскія гістарычна-культурныя сувязі» (Мінск, 1999). Мн., 2000. С. 29-30.
[48] Прыводзяцца паводле: Каралюнас С. К проблеме происхождения названия *Lietuvà* 'Литва'. С. 84.
[49] Zinkevičius Z. Lietuvos vardo kilmė // Voruta. 2005 . №. 12 (582).
[50] A Concise Dictionary of Old Icelandic by Geir T. Zoëga. Oxford: The Clarendon Press, 1910. C. 270.
[51] Einarsson B. F.. The settlement of Iceland: A critical approach. Granastaðir and the Ecological Heritage. Reykjavík, 1995. C. 48.
[52] Тимофеев М. Административное устройство древней Исландии // http://norse.ulver.com/articles/egill.html.
[53] Lindow J. Comitatus, Individual and Honor. Studies in North Germanic Institutional Vocabulary. University of California Publications in Linguistics 83. Berkeley and Los Angeles, 1976; Lund N. The armies of Swein Forkbeard and Cnut: leding or li(th) // Anglo-Saxon England. 1986. Vol. 15. C. 197-209; Lund N. Lið, leding og landeværn. Hær og samfund i Danmark i ældre middelalder. Vikingeskibshallen Roskilde 1996; Lund N. Lið, leding og landeværn. Hær og samfund i Danmark i ældre middelalder // Historisk Tidsskrift. 1998. Bind 98. Hæfte 2. C. 395-401; Lund N. Leding, bønder og inerti. En replik til Esben Albrectsens anmeldelse af min Lið, Leding og Landeværn, med bemærkninger også til Michael Geltings debatoplæg i nærværende hæfte // Historisk Tidsskrift. 1999. Bind 99. Hæfte 1. C. 189-207; Gelting M. H. Det komparative perspektiv i dansk højmiddelalderforskning. Om Familia og familie, Lið, Leding og Landeværn // Historisk Tidsskrift. 1999. Bind 99. Hæfte 1. C. 146-188; Albrectsen E. Svar til Niels Lund // Historisk Tidsskrift. 1999. Bind 99. Hæfte 1. C. 208-210; Jesch J. Ships and Men in the Late Viking Age. The Vocabulary of Runic Inscriptions and Skaldic Verse. Woodbridge, 2001 і інш.
[54] Lund N. Lið, leding og landeværn. Hær og samfund i Danmark i ældre middelalder. Vikingeskibshallen Roskilde 1996.
[55] Lind J. H. Problems of Ethnicity in the Interpretation of Written Sources on Early Rus' // Slavica Helsingiensia. 27. The Slavicization of the Russian North. Mechanisms and Chronology / Ed. by Juhani Nuorluoto. Helsinki, 2006. C. 256.
[56] An Anglo-Saxon Dictionary (based on the manuscript collections of the late Joseph Bosworth, edited and enlarged by T. Northcote Toller. Oxford: At the Clarendon Press, 1898.
[57] Пры якім салярны год у 365 дзён складаецца роўна з 73 пяцідневак.
[58] Цытуецца паводле: Lind J. H. Problems of Ethnicity in the Interpretation of Written Sources on Early Rus'. C. 256.
[59] Дыскусіі вакол гэтага тэрміну гл., напрыклад, у: Bottero J. Le Probleme des Habiru. Paris, 1954; Greenberg M. The Hab/piru. New Haven: American Oriental Society, 1955; Greenberg M. Hab/piru and Hebrews // The World History of Jewish People. Vol. 2: Patriarchs / M. Benjamin (Ed.). Rutgers. 1970. C. 188-200, 279-281; Mazar B. The Military Élite of King David // Vetus Testamentum. 1963. Vol. 13. Fasc. 3. C. 310-320; Na`aman N. Habiru and Hebrews: The Transfer of a Social Term to the Literary Sphere // Journal of Near Eastern Studies. 1986. Vol. 45. №. 4. C. 271-288 і іншых публікацыях.
[60] Zinkevičius Z. Lietuvių kalbos istorija. T. II. Iki pirmasis raštų. C. 11-12.
[61] Тамсама. Прускія даныя прыводзіць У. Тапароў: Топоров В. Прусский язык. Словарь: L (laydis – *lut- & *mod-). M., 1990. С. 203-205.
[62] Zinkevičius Z. Тамсама. С. 7, 11; ЭСБМ 6, 12; ЭСУМ 3, 245.
[63] Тут выкарыстоўваюцца даныя з артыкула А. Ванагаса: Vanagas A. Three lithuanian city names: Priekulė, Rietavas, Subačius // Lituanus: Lithuanian Quarterly Journal Of Arts And Sciences. 1993. Vol. 39. №. 1. P. 78-85.
[64] У Ванагаса падаецца з пытальнікам.
[65] Būga K. Rinktiniai raštai. Vilnius, 1961. T. III. C. 233.
[66] Grinaveckis V. Dėl Rietavo vardo kilmės // Kalbos kultūra. 1991. №. 61. C. 71.
[67] Зинкявичюс З. Польско-ятвяжский словарик? // Балто-славянские исследования. 1983. М., 1984. С. 10 (тутсама іншыя прыклады).
[68] Гл., да прыкладу: Иванов В., Топоров В. К постановке вопроса о древнейших отношениях балтийских и славянских языков // Исследования по славянскому языкознанию. М., 1961. С. 273-305; Топоров В. К проблеме балто-славянских языковых отношений // Краткие сообщения Института славяноведения Академии наук СССР. Вып. 33-34. Актуальные проблемы славяноведения: Материалы первого координационного совещания по актуальным проблемам славяноведения. 1961. С. 211-218; Топоров В. Категории времени и пространства и балтийское языкознание // Балто-славянские исследования. 1980. Москва: Наука, 1981. С. 11-15; Мартынов В. Балто-славяно-иранские языковые отношения и глоттогенез славян // Балто-славянские исследования. 1980. Москва: Наука, 1981. С. 16-26; Мартынаў В. Этнагенез славян: мова і міф // Спадчына. 1996. № 4. С. 164-182; Мартынов В. Праславянский язык и его место в западнобалтийском диалектном континууме // Acta Baltico-Slavica. 2000. T. XXV. 2000. C. 179-212; Zeps V. Is Slavic a West Baltic language? // General Linguistics. Vol. 24. 1986. № 4. C. 213-222.
[69] Топоров В. О некоторых теоретических аспектах этимологии // Этимология. 1984. М., 1986. С. 205-206.
[70] Маковский М. Лингвистическая комбинаторика. Опыт топологической стратификации языковых структур. М., 1988. С. 4.
[71] Топоров В. О некоторых теоретических аспектах этимологии. С. 206.
[72] Тамсама. С. 207; Степанов Ю. «Слова», «понятия», «вещи». К новому синтезу науки о культуре // Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 5-25.
[73] Степанов Ю., Проскурин С. Константы культуры. Алфавиты и алфавитные тексты в периоды двоеверия. М., 1993. С. 14.
[70] Mūsdienu latviešu literārās valodas gramatika. I. Fonētika un morfoloģija. Rīga, 1959. C. 138.
[71] Непокупный А. Ареальные аспекты балто-славянских языковых отношений. Київ, 1964. С. 32-33.
[72] Агеева Р. Страны и народы. Происхождение названий. М., 1990. С. 44, 99.
[73] Топоров В. Балтийский элемент в гидронимии Поочья. I // Балто-славянские исследования. 1986. М., 1988. С. 154-177; Топоров В. Балтийский элемент в гидронимии Поочья. II // Балто-славянские исследования. 1987. М., 1989. С. 47-69.
[74] Іншыя версіі гл.: Фасмер I, 376.
[75] Да параўнання лац. hostis 'чужынец; вайсковы супраціўнік, вораг' < і.-е.

ghost- 'вандроўнік, падарожны, госць, чужынец', ад якога ўтворана сяр.-лац. hostis 'войска, вайсковая выправа', ст.-фр. host 'войска' (з X ст.), анг. host 'мноства' (з 1265 г.), суч. анг. 'натоўп; маса, груда; сукупнасць; гаспадар, глава дома (які аказвае гасцінасць)'.

[76] Гл., у прыватнасці: Kosambi D. The Vedic «Five Tribes» // Journal of the American Oriental Society. 1967. Vol. 87. №. 1. P. 33-39.

[77] Гл.: Топоров В. Вокруг «лютого зверя» (голос в дискуссии) // Балто-славянские исследования. 1986. М., 1988. С. 249-258.

[78] Маковский М. Лингвистическая комбинаторика. Опыт топологической стратифика¬ции языковых структур. М., 1988 і інш. працы гэтага аўтара.

[79] Лотман Ю. Семиосфера. СПб., 2000. С. 251.

[80] Elman J. L. Language as Dynamical System // Mind as Motion / Gelder T. van, Port R. (eds.). Cambridge, 1995. С. 195-223; Garson J. W. Chaotic emergence and the language of thought // Philosophical Psychology. 1998. Vol. 11. №. 3. С. 303-315; Маковский М. Лингвистическая комбинаторика. Опыт топологической стратификации языковых структур. М., 1988.

[81] Топоров В. О некоторых теоретических аспектах этимологии // Этимология. 1984. М., 1986. С. 205-206.

[82] Bohm D. Quantum Theory. New York: Prentice Hall, 1951.

[83] Chen J. C. H. Quantum computation and natural language processing. PhD Dissertation. University of Hamburg, 2002; Neuman Y. The Polysemy of the Sign: A Quantum Computing Perspective // Gathering in Biosemiotics. Salzburg (Austria), 5 – 9 July 2006. Pre-programme, Programme and Abstracta. Salzburg, 2006. С. 51; Boukalov A. Thinking and quantum physics: the Gödel and Tarski theorems and uncertainty principle // Physics of consciousness and life, Cosmology and Astrophysics. 2001. №. 2. С. 5-8; Boukalov A. The quantum-mechanical approach to the description of language and its evolution // Physics of consciousness and life, Cosmology and Astrophysics. 2001. №. 2 // http://www.socionics.ibc.com.ua/physics/01-3/as-ef301.html; Aerts D., Czachor M. Quantum Aspects of Semantic Analysis and Symbolic Artificial Intelligence // Journal of Physics. A: Mathematical and General. 2004. Vol. 37. №. 12. С. L123-L132.

[84] Köbler G. Indogermanisches Wörterbuch. 3 Auflage. 2000. С. 539.

[85] Köbler G. Indogermanisches Wörterbuch. 3 Auflage. 2000. С. 338.

[86] Marquard J. Römische Staatsverwaltung. Bd. II. Leipzig, 1884. С. 553.

[87] Meucci R. Roman Military Instruments and the Lituus // The Galpin Society Journal. 1989. Vol.42. С. 85-97.

[88] Müller K. O. Die Etrusker. Abtheil. II. Bdn. III – IV. Breslau: Max Josef, 1828. С. 211-212; Wille Günther. Musica Romana. Die Bedeutung der Musik im Leben der Römer.Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 1967. С. 79.

[89] Beekes R. S. P. The Origin of the Etruscans // Mededelingen van de Afdeling Letterkunde. Nieuwe Reeks. Deel 66. No. I. Amsterdam: Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, 2003. С. 32-33, а таксама: Wainwright G. A. The Teresh, the Etruscans and Asia Minor // Anatolian Studies. 1959. Vol. 9. С. 197-213.

[90] Параўн. апісанне lituus'a ў Цыцэрона (Cicero. De Div. I. 17, 30): «*incurvum et leviter a summo inflexum bacillum» («скрыўленая і лёгкая, загнутая на канцы палачка»*).

[91] A Dictionary of Greek and Roman Antiquities / Eds. Smith W. New York: Harper & Brothers Publishers, 1882. P. 595.

[92] Köbler G. Indogermanisches Wörterbuch. 3 Auflage. 2000. С. 123-127.

[93] Прыведзены спіс далёка не поўны, але цалкам дастатковы для дэманстрацыі гэтай семасіялагічнай заканамернасці.

[94] Alp S. La designation du Lituus en Hittite // Journal of Cuneiform Studies. 1947. Vol. 1. №. 2. С. 164-175.

[95] Тамсама. С. 102.

[96] Slocum J., Kimball S. E. Hittite Online Base Form Dictionary: http://www.utexas.edu/cola/centers/lrc/eieol/hitol-BF-X.html.

[97] Saglio E. Baculum // Le Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines de Daremberg et Saglio. С. 639.

[98] Бялькевіч І. Краёвы слоўнік усходняй Магілёўшчыны. Мн., 1970. С. 141.

[99] Топоров В. Прусский язык. Словарь: L (laydis – *lut- & *mod-). М., 1990. С. 42-45 (тут іншыя прыклады і абмеркаванне)

[100] Лаучюте Ю. Словарь балтизмов в славянских языках. Л., 1982. С.34-35.

[101] Этнаграфія Беларусі. Мн., 1989. С. 283.

[102] A Concise Dictionary of Old Icelandic by Geir T. Zoëga. Oxford: The Clarendon Press, 1910. P. 270.

[103] Да семасіялогіі гл.: Karulis K. Latviešu etimoloģijas vārdnīca. I. A – O. Rīga, 1992. Lp. 490-493; Топоров В. Прусский язык. Словарь: L (laydis – *lut- & *mod-). М., 1990. С. 12-16, 26-32, 37-40, а таксама: Топоров В. Прусский язык. Словарь: K – L. М., 1982. С. 415.

[104] Насуперак Burrow T. Dravidian Studies VII // Source: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London. 1948. Vol. 12. №. 2. С. 365-396.

[105] Топоров В.Н. Прусский язык. Словарь. E – H. М., 1979. С. 324-325.

[106] Kortlandt Frederik. The origin of the Goths // Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik. 2001. Vol. 55. С. 21-25. Таксама ў: Lehmann Winfred P. A Gothic etymological dictionary. Leiden: Brill, 1986. С. 164.

[107] Фасмер I, 448; Köbler Gerhard. Gotisches Wörterbuch. 2. Auflage. 1989. С. 212, 221. Іншыя варыянты: Lehmann Winfred P. A Gothic etymological dictionary. С. 164.

[108] Köbler Gerhard. Altnordisches Wörterbuch. 2. Auflage. 2003. С. 143.

[109] Cleasby Richard, Vigfusson Gudbrand. An Icelandic-English Dictionary. Clarendon Press, 1874. С. 287.

[110] Köbler Gerhard. Altenglisches Wörterbuch. 2. Auflage. 2003. С. 297.

[111] Гамкрелидзе Т., Иванов В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси, 1984. С. 740.

[112] Хабургаев Г. Этнонимия «Повести временных лет» в связи с задачами реконструкции восточнославянского глоттогенеза. М., 1979. С. 195-196, 214.

[113] Аб дыстрыбуцыі суфіксаў -iet-/-ing у Паўднёва-Усходняй Прыбалтыцы гл.: Непокупный А. Ареальные аспекты балто-славянских языковых отношений. Київ, 1964. С. 32-33. Таксама: Санько С. Імёны Бацькаўшчыны. Крыўя // Druvis. 2005. № 1. С. 10.

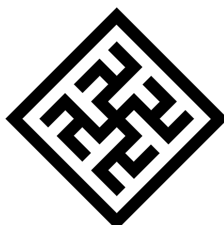
[114] Antiquités Russes d'après les monuments historiques des Islandais. T. II. Copenhague, 1852. С. 401.

[115] Правда Русская. М. – Л., 1940. Т. I. С. 231.

[116] Andersson Th. Kylfingar // Reallexicon der germanischen Altertumskunde / Hoops J von Hrsg. Beck H von. Berlin – New York, 2001. С. 521.

[117] Тамсама.

[118] Тамсама.



ЭТНАКУЛЬТУРНАЯ СІТУАЦЫЯ
НА ТЭРЫТОРЫІ БЕЛАРУСІ Ў КАНЦЫ І – ПАЧАТКУ ІІ ТЫС. (ПАВОДЛЕ АРХЕАЛАГІЧНЫХ МАТЭРЫЯЛАЎ)

ЛЮДМІЛА
ДУЧЫЦ

Канец І – пачатак ІІ тыс. прызнаецца часам утварэння бальшыні сучасных еўрапейскіх народаў. Фармуючым механізмам усіх народнасцяў былі ў асноўным асіміляцыйныя працэсы паміж этнічнымі групоўкамі[1]. Сітуацыя на тэрыторыі Беларусі, якая знаходзіцца ў цэнтры Еўропы, не магла не залежаць ад агульнага становішча. Сённяшні стан веды ў розных галінах навукі (археалогіі, антрапалогіі, лінгвістыкі, этнаграфіі ды інш.) сведчыць пра пачатак фармавання беларускага этнасу з сярэдзіны І тыс., з часоў асіміляцыйных працэсаў паміж балтамі і славянамі.

Праблема балта-славянскага сінтэзу ў гістарычных даследаваннях абмяркоўваецца ўжо амаль два стагоддзі. У ХІХ ст. былі пашыраныя думкі, што крывічы блізкія да пруса-літоўцаў, што ва ўтварэнні беларусаў бралі ўдзел усходнія ды заходнія балты і славяне, што продкамі беларусаў былі крывічы, дрыгавічы, радзімічы, яцвягі ды г. д. Гістарыяграфічны аналіз паказвае: бальшыня даследчыкаў мяркуе, што ўлучэнне тэрыторыі сучаснай Беларусі ў кола славянскіх культураў не суправаджалася зменай насельніцтва, але адбывалася праз *акультурацыю*[2]. У 1973 г. у Інстытуце мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору АН БССР мелася адбыцца навуковая канферэнцыя, прысвечаная этнагенезу беларусаў, але яе правядзенне было забароненае. Амаль ва ўсіх дакладах з розных галінаў навукі была даведзеная вялікая роля балтаў у этнагенезе беларусаў[3].

Этнічныя працэсы выразна прасочваюцца па выніках археалагічных раскопак. Як вядома, у раннім жалезным веку тэрыторыю сучаснай Беларусі насялялі балты, якія сфармаваліся яшчэ ў эпоху неаліту. Іх арэал рассялення ахопліваў басейны Віслы, Нёмана, Заходняй Дзвіны, вярхоўяў Дняпра, Волгі, Акі. Балты дыферэнцыяваліся на тры буйныя групоўкі – заходнюю, сярэдзінную і дняпроўскую. Да пачатку сярэднявечча сярод першай групы вылучыліся прусы, яцвягі, галінды, куршы і скалвы; у другой (лета-літоўскай) – літва, жамойты, аўкштайты, латгалы, земгалы і селы. Дняпроўскія (усходнія) балты насялялі абшар Верхняга Падняпроўя ды сумежныя тэрыторыі басейна Заходняй Дзвіны і Акі[4]. З усходнімі балтамі звязаныя археалагічныя культуры штрыхаванай керамікі, дняпроўска-дзвінская і мілаградская ранняга жалезнага веку. На тэрыторыі Беларусі таксама прысутнічала германскае насельніцтва – бастарны і готы. Першыя звязаны з зарубінецкай, а другія – з вельбарскай культурай[5].

Да IV ст. у выніку прытоку перасяленцаў з больш заходніх раёнаў знікаюць паселішчы культуры штрыхаванай керамікі[6]. Менавіта ў той час на Павісленні ў выніку змены клімату адбывалася падвышэнне вільготнасці і многія землі зрабіліся непрыдатнымі для земляробства. Гэта стала прычынай міграцыйнага патоку з Цэнтральнай Еўропы праз Нёманскую граду на Браслаўшчыну і далей на Пскоўшчыну. Сярод мігрантаў былі заходнія балты, якія прынеслі курганны абрад пахавання. Маркерамі гэтых перасяленняў лічацца В-падобныя спражкі (Засвір на Мядзельшчыне, Рацкі Бор Браслаўскага р-на). Значная хваля мігрантаў з Павіслення прайшла на паўночна ўсход і ўсход Беларусі і паўплывала на фармаванне банцараўска-тушамлянскай культуры. Перасяленцы хутка распусціліся сярод усходнебалцкага насельніцтва. Археалагічныя знаходкі, якія адносяцца да строяў, на гэтых землях маюць шмат агульнаеўрапейскіх рысаў[7].

Частка перасяленцаў, у ліку якіх былі і заходнія балты (яцвягі, голядзь), дайшла да Пасожжа і паўплывала на фармаванне радзімічаў. Аналогіі абраду пахавання на Белай Гары ля Нісімкавічаў у Чачэрскім раёне А. Макушнікаў знаходзіць на Павісленні[8]. Варта адзначыць, што лінгвіст Г. Хабургаеў вылучыў у мове радзімічаў элементы голядска-яцвяжскага дыялекту[9].

У IV – V стст. на тэрыторыі Папрыпяцця адбываўся працэс утварэння раннеславянскай пражскай культуры[10]. У V – VII стст. у Падняпроўі прасочваецца вылучэнне сацыяльнай эліты. Археалагічна пра гэта сведчаць знаходкі ўпрыгожанняў у Хотышчы Слаўгарадскага р-на, рэчавыя скарбы на гарадзішчах Нікадзімава Горацкага[11], Вежкі Дубровенскага[12] і Клішына Крупскага[13] р-наў.

У выніку ўплыву розных чыннікаў частка насельніцтва Пасожжа адступала на поўнач і накіроўваліся ў Волга-Клязьмінскае міжрэчча, на Аку. Менавіта ў Падмаскоўі летапісы XII ст. згадва-

---

У загалоўку выкарыстаная выява лунніцы X – XI стст. (Гомельшчына).
На старонцы злева – гарадзішча XI – XVI стст. у в. Лоск (Валожынскі р-н).

Трапецападобная падвеска, VII – IX стст. (в. Язна, Мёрскі р-н).

юць балцкае племя голядзь[14]. Значная частка насельніцтва паступова прасоўвалася праз Падняпроўе, затым праз Падзвінне на тэрыторыю сучаснай Усходняй Латвіі.

Такім чынам, летапіснае паведамленне пра тое, што «радзімічы і вяцічы ад ляхаў» здаецца невыпадковым. Нашчадкі перасяленцаў з Павіслення, якія засталіся на Пасожжы і былі аславяненыя, увайшлі ў гісторыю як радзімічы; голядзь, што перасялілася на Аку – як вяцічы; мігранты, што праз Падняпроўе і Падзвінне дасягнулі Усходняй Латвіі – як латгалы. Даследчыкі неаднойчы звярталі ўвагу на падабенства скроневых кольцаў радзімічаў і вяцічаў. Паводле назіранняў Н. Недашывінай раннія вяціцкія ўпрыгожанні мяжы XI – XII стст. сустракаюцца ў асноўным на памежжы з пляменнай тэрыторыяй радзімічаў[15]. П. Траццякоў меркаваў, што вяціцкія сяміпрамянёвыя скроневыя кольцы маюць за прататыпы скроневыя ўпрыгожанні з трапецападобнымі падвескамі, пашыраныя ў другой палове I тыс. у дняпроўскіх балтаў[16].

Археолагі ўжо даўно заўважылі падабенства ўпрыгожанняў радзімічаў і латгалаў (прамяністыя фібулы, крыжападобныя, біэліпсападобныя і пятлістыя падвескі). Вонкава яны амаль ідэнтычныя, але ёсць адрозненні ў дэталях. Гэтак у латгальскіх прамяністых фібулаў промні ў асноўным завостраныя, а ў фібулаў з Падняпроўя, Падзвіння ды Пасожжа яны маюць закругленыя выступы, падобныя выступам на радзіміцкіх скроневых кольцах. На латгальскіх крыжападобных падвесках, у адрозненні ад радзіміцкіх, ёсць маленькія простакутныя выступы. У дэталях таксама адрозніваюцца манетападобныя падвескі з выявамі галавы тура (быка)[17]. Найранейшыя такія падвескі знойдзеныя на тэрыторыі голядзі, у Падмаскоўі[18]. Гэта, магчыма, сведчыць пра агульныя карані радзімічаў, вяцічаў ды голядзі. Гэтая выснова карэлюецца таксама і з антрапалагічнымі матэрыяламі: у ятвягаў, радзімічаў, вяцічаў ды падмаскоўнай голядзі пашыраны грацыльны мезакранны антрапалагічны тып, генезіс якога звязваецца з заходнімі балтамі[19].

Сярод латышскіх даследчыкаў пануе думка пра тое, што латгалы як этнас сфармаваліся ў трэцяй чвэрці I тыс. і штуршок гэтаму працэсу далі менавіта міграцыі з Беларускага Падзвіння ды Падняпроўя[20]. Вывучаючы дыялекты Падняпроўя і Верхняга Падзвіння С. Прохарава выявіла ў гэтых рэгіёнах латышскія ізаглосы[21].

Картаграфаванне тапонімаў і мікратапонімаў з фармантам *лат-* паказвае, што іх канцэнтрацыя прыпадае на Чашніцкі, Талачынскі, Сенненскі, Віцебскі, Бешанковіцкі, Мёрскі, Полацкі, Гарадоцкі ды інш. р-ны Падзвіння. Трэба меркаваць, што гэтыя назвы сведчаць аб прысутнасці этнічнай групоўкі *латыголь*, частка якой мігравала на тэрыторыю Усходняй Латвіі. Паміж вв. Латыгаўка і Навінкі Талачынскага р-на З. Сяргеевай быў раскапаны курганна-жальнічны могільнік XI ст., які падобны паводле абраду пахавання ды рэчавага інвентару сінхронным помнікам латгалаў і селаў[22]. Тыпова латгальскія рысы пахавальнага абраду і рэчы – характэрныя для грунтовага могільніка канца X – пачатку XI стст., размешчанага на правым беразе р. Дзісны (прытоку Зах. Дзвіны) ля в. Казлоўцы Мёрскага р-на[23]. Латгальскія ўпрыгожанні знойдзеныя таксама ў курганным могільніку XI ст. ля в. Дзмітраўшчына Полацкага р-на на правым беразе Зах. Дзвіны[24].

Цікавыя назіранні былі зробленыя М. Лекомцавай адносна мовы падмаскоўнай голядзі. Даследчыца прыйшла да высновы аб яе блізіні да латышскай мовы і зацеміла, што мову голядзі не закранулі тыя інавацыі, якія ўзніклі ў латышскай мове ў больш позні час[25]. Важна падкрэсліць, што гідронімы Падмаскоўя (Абалейка, Вілейка, Турэйка, Протва, Гнетва, Аксель, Піркнямай, Радамль, Радамля, Пічкірас, Пяшкіль, Абалонка і г. д.) далучаюцца да пруска-ятвяжска-галіндскага тыпу[26]. Трэба ўзгадаць таксама і падабенства тапонімаў на тэрыторыях Павіслення, Паўднёвай і Усходняй Беларусі (Чачэрск, Хатомель, Радамля, Гомель, Лучын ды інш.).

У канцы I тыс. з поўдня прасочваюцца міграцыі носьбітаў Лука-Райкавецкай археалагічнай культуры, якая склалася на аснове пражскай культуры і культуры тыпу Карчак[27]. Кераміка гэтай культуры IX – X стст. знойдзена на гарадзішчы Радагошча ў Навагрудскім раёне. У той жа час тут выяўлены скарб бранзалетаў, які мае аналогіі на тэрыторыі Літвы[28].

Спрэчным выглядае складанае пытанне аб перасяленнях з Падунаўя. На думку В. Сядова маркерамі гэтых міграцыяў ёсць луннічныя скроневыя кольцы[29]. Але гэткія знаходкі на тэрыторыі Беларусі адзінкавыя, пры тым, што яны сустракаюцца толькі на поўначы рэспублікі. З поўдня маглі трапіць гронкападобныя завушніцы «якімаўцкага тыпу», прататыпы якіх ёсць ў авараў[30]. Магчыма, з паўднёвымі ўплывамі варта звязваць крынападобныя падвескі, якія ў XI ст. у спалучэнні з радзіміцкімі пятлістымі падвескамі ўтварылі якарападобныя падвескі, характэрныя менавіта для Беларускага Падняпроўя.

Гаворачы пра этнакультурную сітуацыю на тэрыторыі Беларусі нельга абысці ўвагай праблему раннесярэднявечных этнонімаў. Выразную племянную дыферэнцыяцыю правесці немагчыма, аднак пэўныя меркаванні ў гістарыяграфіі існуюць. Этналінгвіст Г. Хабургаеў мяркуе, што этнонімы на *-ічы* не маглі з'явіцца раней IX ст. Імі называліся этнічныя групы, якія пазней былі славянізаваныя. Гэткімі сталі нашчадкі ўсходніх балтаў – **Dreguvā, *Krievā* ды заходніх балтаў – **Rādim-is*[31]. Гэтую думку падтрымаў і Э. Загарульскі[32]. Адметнае тое, што «Баварскі географ» не далучаў гэтыя этнасы да ліку ўсходнеславянскіх этнапалітычных структураў[33].

Бальшыня этымалогіяў этноніма *дрыгавічы* звязваецца з балцкімі асновамі: *drėkti* 'сырэць, рабіцца вільготным', **drig-* / **drug-* (светлы, зіхоткі – у адносінах да балцкага этнасу, які жыў у кірунку ўзыходу сонца)[34]. Аб этноніме крывічы найбольш пашыраная думка, што ён звязаны з найменнем вярхоўнага святара прусаў і літоўцаў Крыве-Крывейтэ[35]. Тапонімы з коранем *крыў-* размяшчаюцца ланцужком з паўночнага ўсходу на паўночны захад.

Ёсць падставы гаварыць аб этнічнай групоўцы *латыгаль* (*латыголь*) або *латыгалічы*, якая мела агульныя карані з радзімічамі ды вяцічамі (гл. вышэй). У адрозненні ад дрыгавічоў, крывічоў і радзімічаў этнонім латыголь не набыў славянскі суфікс *-іч*. Значная частка гэтага этнасу хутка (да IX ст.) мігравала на тэрыторыю сучаснай Усходняй Латвіі і прынесла назву латгалам.

Існуюць меркаванні пра тое, што з тэрыторыяй Падзвіння звязаная таксама этнічная супольнасць, вядомая пад імем *нарова*, якая ўважаецца за балцкую. Тапонімы кшталту Нарова, Наруці, Нурова сканцэнтраваныя ў асноўным на Дзісненшчыне. Яшчэ ў другой палове XIX ст. каменныя парогі каля г. Дзісны звалі «Нароўскія Парогі»[36].

Дагэтуль неразвязаным застаецца пытанне аб прысутнасці *дулебаў* на тэрыторыі Беларусі. Летапісы паведамляюць пра тое, што яны калісьці жылі на Бугу, дзе потым жылі бужане і валыняне. У гістарыяграфіі існуюць погляды, што дулебы ўтварыліся ў рымскі перыяд недзе блізка з заходнегерманскім насельніцтвам. Пасля сутыкненняў з аварамі яны мігравалі на поўнач, у тым ліку на тэрыторыю Беларусі і далей у басейн ракі Вялікай[37]. У Бярэзінскім, Бялыніцкім і Клічаўскім р-нах (басейны рэк Беразіна, Клева, Друць) сканцэнтраваныя тапонімы і мікратапонімы кшталту Дулебы (вв. Дулебы, Дулебна, Дулебскія балоты, рака Дулебка, астравы Дулебы). Каля в. Дулебы ў Бярэзінскім р-не існуе вялікі курганны могільнік. У канцы XIX ст. каля сотні курганоў раскапаў Г. Татур, але вынікі раскопак засталіся не надрукаванымі. Зрэшты, зусім не выключана, што «дулебская» тапанімія на Беларусі можа мець балцкае паходжанне[38].

На мяжы I і II тыс. археалагічна прасочваецца міграцыйная хваля з захаду і паўднёвага захаду – з Мазовіі, Падляшша, Валыні. Найперш міграцыя закранула Берасцейскае Пабужжа. Асноўная колькасць курганоў на гэтай тэрыторыі мае каменную абкладку. Сустракаюцца тут і раннія каменныя магілы. Менавіта гэткія пахавальныя канструкцыі характэрныя для мазаўшанскіх земляў, дзе прасочваецца моцны заходнебалцкі элемент. В. Сядоў нават уважаў мазаўшанаў за славянізаваных *заходніх балтаў*[39]. Тыпова мазаўшанскай рысай ёсць усходняя арыенціроўка мужчынскіх пахаванняў, характэрная перадусім для балтаў. На Берасцейскім Пабужжы гэткія пахаванні складаюць значную частку ад усіх вядомых помнікаў. Этнічным і храналагічным індыкатарам міграцыі з мазавецкіх і валынянскіх земляў лічацца эсападобныя скроневыя кольцы, трохпацеркавыя скроневыя кольцы, гліняныя гаршчкі з цыліндрычным верхам, бочачкападобны і вёдрападобны посуд і посуд, упрыгожаны штампаваным арнаментам і валікам[40]. Антрапалагічнае вывучэнне шкілетаў з курганоў Пабужжа паказала, што генетычныя сувязі мясцовага насельніцтва маюць заходні кірунак[41].

Зоркападобная фібула, X – XI стст. (Лепельшчына).

Значная частка мігрантаў асела на Пабужжы, а некаторыя прайшлі на Панямонне, у бок Цэнтральнай Беларусі, далей на паўночны ўсход і на Смаленшчыну[42]. Менавіта выхадцы з заходніх і паўднёва-заходніх земляў удзельнічалі ў заснаванні гарадоў Панямоння. Маркерамі гэтай каланізацыйнай плыні, у якой удзельнічалі заходнія балты, ёсць, як ужо адзначалася, каменныя курганы і каменныя магілы жальнічнага тыпу. Гэткія помнікі фіксуюцца ў Мазовіі, на Падляшшы, Пабужжы, Панямонні, Лагойшчыне, Барысаўшчыне, у вярхоўях р. Беразіны Дняпроўскай і Вяллі, на Полаччыне, у ваколіцах Віцебска ды больш познія на Пскоўшчыне і Наўгародчыне. Важна заўважыць, што гэтыя археалагічныя помнікі размешчаныя ў храналагічным парадку ад Мазовіі да Наўгародчыны, на што ўжо звярталі ўвагу многія даследчыкі[43]. Пры гэтым вельмі цікава тое, што насельніцтва Наўгародскай зямлі X – XIII стст. антрапалагічна найбольш падобнае менавіта да балцкіх плямёнаў[44].

Больш за дзесятак курганна-жальнічных могільнікаў знаходзіцца ў раёне мястэчка Гайна на Лагойшчыне[45]. Такія помнікі вывучаліся ў басейне Беразіны Дняпроўскай[46], ля Радашковічаў Маладзечанскага р-на, на Глыбоччыне, Ушаччыне ды ў інш. месцах[47].

Прыкладам, у курганна-жальнічным могільніку Пуцілкавічы Ушацкага р-на ў канцы XIX ст. Ф. Вярэнька раскапаў 36 пахаванняў. Многія з іх былі арыентаваныя на ўсход. Сярод знаходак сустракаюцца разнастайныя бранзалеты, пярсцёнкі, фібулы, падвескі, шкляныя і бурштынавыя пацеркі, пазалочаныя бляшкі ад галаўных убораў. Антрапалагічныя доследы, праведзеныя ў 1920-я гг. Л. Седлячакам паказалі, што чарапы з земляных насыпаў блізкія да чарапоў з суседніх могільнікаў з землянымі курганамі, а чарапы з каменных курганоў і магілаў падобныя да чарапоў каменных могільнікаў Панямоння[48].

Каменныя курганы на Дзявочай Гары каля в. Дуброва Маладзечанскага р-на раскопваў Э. Зайкоўскі, які звязаў іх з помнікамі заходніх балтаў, у прыватнасці, з дайнавой[49].

Адметнае тое, што на берагах Беразіны Дняпроўскай яшчэ ў XIX ст. каменныя курганы і магілы называлі *жалі* або *жальнікі*[50]. Аналагічныя назвы характэрныя для Мазовіі, Пскоўшчыны і Наўгародчыны. Амаль ва ўсіх раскапаных могільніках, за выняткам Гайны на Лагойшчыне, знойдзеныя пазалочаныя бляшкі ад галаўных убораў (Вензаўшчына Шчучынскага, Жукавец Бярэзінскага, Перавоз Глыбоцкага, Пуцілкавічы Ушацкага, Ваўча

Докшыцкага, Камена Вілейскага, Мсціж і Гаравец Барысаўскага, Дакучын Крупскага р-наў ды інш.)[51].

На прыкладзе курганна-жальнічнага могільніка ля в. Перавоз Глыбоцкага р-на прасочваецца, што новае насельніцтва сяліліся побач з мясцовым, а сваіх памерлых стала хаваць на агульным могільніку. Тут яскрава бачна, як побач з землянымі курганамі ў XI ст. пачынаюць узводзіць каменныя курганы, якія потым змяняюцца каменнымі магіламі і пазней магіламі з камянямі толькі ў галавах ды нагах. У адным з земляных курганоў, размешчаным побач з каменным курганам, выяўлена багатае жаночае пахаванне, дзе знойдзены чатыры пярсцёнкі. Прычым, адзін з якіх паводле формы падобны да пярсцёнка з прускага могільніка Рувніна Дольна на тэрыторыі Польшчы[52].

У земляным кургане, паверхня якога была панакрываная камянямі рознай велічыні, ля в. Селішча на Лагойшчыне ў падкурганнай яме (2,2 х 1 м і глыбінёй 0,9 м) на мацерыку выяўлена вялікая колькасць спаленых костак (на плошчы дыяметрам 0,3 м). Прытым, яны былі без вугалля і мелі выгляд чыста вымытых[53]. Падобны выпадак, дзе спаленыя косткі былі прамытыя ды выкладзеныя ў анатамічным парадку, зафіксаваны на ятвяжскай тэрыторыі на Беласточчыне[54].

У вывучаных каменных пахавальных помніках на тэрыторыі Беларусі сустракаюцца знаходкі, вядомыя ў землях мазаўшанаў, ятвягаў, прусаў, пскоўскіх крывічоў, наўгародскіх славенаў і водзі. Як вядома, асноўная колькасць ромбашчытковых скроневых кольцаў знойдзеная на тэрыторыі Наўгародчыны. Ёсць такія знаходкі на Смаленшчыне. На тэрыторыі Беларусі дакладна зафіксаваныя шэсць знаходак. Адна з іх – выпадковая знаходка на Валожыншчыне, адна выяўленая пры раскопках ля в. Чаплін у Лоеўскім р-не і чатыры ўпрыгожанні знойдзеныя ў міграрэгіёне Гайны на Лагойшчыне. Тут усе яны знойдзеныя ў каменных курганах (Сухая Гара, Прудзішча, Селішча і блізу Радашковічаў). Звернем увагу на тое, што ў каменных магілах Панямоння знойдзеныя пярсцёнкі, шчыткі якіх падобныя на рамбічныя шчыткі на скроневых кольцах[55]. Аналагічная сітуацыя назіраецца са шматпацеркавымі скроневымі кольцамі. У асноўным яны характэрныя для Мазовіі, Панямоння, Пабужжа, Усходняй Літвы, вярхоўяў Вяллі, Пскоўшчыны ды Наўгародчыны.

Пытанне аб дэталёвай храналогіі і этнічнай прыналежнасці курганна-жальнічных могільнікаў, якія размешчаны ад Пабужжа і Панямоння праз усю Беларусь да Віцебска і далей на поўнач ідуць на Пскоўшчыну, яшчэ чакае навуковай распрацоўкі.

На этнакультурную сітуацыю на тэрыторыі Беларусі ў канцы I – пачатку II тыс. уплывалі скандынавы. У IX – XI стст. актыўна функцыянаваў шлях «з варагаў у грэкі» і Прыпяцка-Бугскі шлях. Пасля паходаў не ўсе варагі вярталіся на радзіму, некаторыя з іх маглі наймацца на службу да мясцовых князёў. Відаць па ўсім, яны не ўтваралі адасобленых групаў сярод мясцовага насельніцтва, але археалагічна прасочваецца, што многія з іх доўга захоўвалі традыцыі ў касцюме і пахавальнай абраднасці. У адным з курганоў ля в. Укля на Браслаўшчыне выяўленае пахаванне паводле абраду трупаспалення. Косткі былі ссыпаныя ў гліняны гаршчок і на яго надзетая скандынаўская жалезная грыўна. Акрамя таго, у пахаванні знойдзеная касцяная праколка са звярынай галоўкай, аналогіі якім вядомыя сярод варажскіх рэчаў[56]. Урны з рэшткамі трупаспалення, пакрытыя жалезнымі абручамі, знойдзеныя таксама ў Мохаве Лоеўскага раёна на Гомельшчыне, дзе існавала ваенізаванае паселішча[57].

Пярсцёнкі, XIII – XIV стст. (в. Малявічы, Вілейскі р-н).

Бальшыня скандынаўскіх рэчаў знойдзеная ў гарадах, але шмат іх ёсць на сельскіх паселішчах, у курганах ды ў скарбах[58]. На гарадзішчы Маскавічы блізу Браслава знойдзеныя косткі жывёлаў з нанесенымі на іх рунічнымі знакамі і надпісамі, якія суадносіцца са скандынаўскім рунічным пісьмом XII – XIII стст. у яго побытавым варыянце[59].

Спалучэнне балцкіх і славянскіх этнакультурных элементаў на тэрыторыі Беларусі мела шматгранны характар. На першым этапе, асабліва ў Падняпроўі, фіксуюцца сляды вайсковых сутыкненняў – моцныя слаі пажарышчаў на гарадзішчах. З цягам часу ўзаемадзеянне станавілася больш мірным. Паказчыкам гэтага працяглага працэсу ёсць балта-славянскія гібрыдныя ўпрыгожанні (вяночкі-вайнагі са скроневымі кольцамі, зоаморфныя бранзалеты сегментападобныя ў сячэнні, каралі са шкляных пацерак у спалучэнні з металічнымі бразготкамі ды інш.).

Між тым, мяркуючы паводле вынікаў раскопак пахавальных помнікаў, роля балтаў і славянаў не была аднолькавай у розных рэгіёнах. На першы погляд пры аналізе археалагічнай літаратуры ствараецца ўражанне, што на тэрыторыі дрыгавічоў нібы мала балцкіх рэчаў. Сапраўды, у найбольшай колькасці яны сканцэнтраваныя на памежжы з крывічамі: па лініі Койданава (Дзяржынск) – Менск – Барысаў ды на мяжы з радзімічамі (Жлобінскі р-н). Але варта адзначыць, што курганы левабярэжжа Прыпяці дагэтуль мала вывучаныя. У канцы XIX ст. на тэрыторыі Мазырскага, Рэчыцкага, Бабруйскага ды сумежных р-наў раскопкі праводзіў У. Завітневіч. Вынікі яго даследаванняў надрукаваныя сумарна і многія рэчы дэпашпартызаваныя. Найбольшая колькасць зярнёных пацерак і скроневых кольцаў з гэткімі пацеркамі сустракаецца на Мазыршчыне. Як падкрэсліваў сам навуковец, шмат тыпова балцкіх рэчаў было знойдзена ім ў ваколіцах Рэчыцы[60].

Апрача таго, балцкія рэчы фіксуюцца на Салігоршчыне, Случчыне, у Папрыпяцці[61]. Вельмі цікавы грунтовы могільнік XI – XII стст. ля в. Вялемічы Столінскага р-на. Гэткія знаходкі як чэрап каня, вялікія бурштынавыя пацеркі, дамавіны з цвікамі – тыпова балцкія элементы, што маюць паралелі на тэрыторыі Літвы. Усходняя арыенціроўка некаторых пахаванняў, драўлянае вядзерца з металічнымі абручамі і дужкай, посуд з высокім цыліндрычным горлам маюць аналогіі на тэрыторыі Мазовіі і Валыні[62].

Асабліва багатыя на балцкія ўпрыгожанні пахаванні крывічоў XI – XII стст. (Ізбішча Лагойскага, Лесная Міёрскага, Укля Браслаўскага, Забор'е Глыбоцкага р-на ды інш.). У гэты час на тэрыторыі Полацкай зямлі сфармаваўся адметны набор ўпрыгожанняў. У камплект часта ўваходзілі вітыя шыйныя грыўны з пяцелькападобнымі канцамі, каралі са шкляных пацерак у спалучэнні з бразготкамі, зоаморфныя бранзалеты з геаме-

Скроневае кольца, XIII – XIV стст. (в. Малявічы, Вілейскі р-н).

трычным арнаментам, падковападобныя фібулы (сегментавідныя ці круглыя ў сячэнні), са спіральнымі канцамі, ланцужкі з двух звёнаў ды інш.[63] Заўважым, што гэткія ўпрыгожанні, асабліва зоаморфныя бранзалеты (сегментападобныя ў сячэнні), знойдзеныя менавіта ў месцах, аддаленых ад гарадоў і гандлёвых шляхоў[64].

Курганны могільнік паміж вёскамі Навінкі – Латыгаўка – Крыніцы Талачынскага р-на даследчыцай звязваецца з балцкім асяроддзем. Аналогіі рэчам сустракаюцца ў інвентары латгалаў ды селаў[65]. Блізка з гэтым раёнам знаходзіцца мястэчка Абольцы, дзе паводле пісьмовых крыніцаў балцкі анклаў фіксаваўся яшчэ ў XIV – XVI стст.[66]. У той жа час, недалёка ад згаданага археалагічнага помніка раскапаны сінхронны курганны могільнік ля в. Дроздава, дзе балцкіх рэчаў мала[67].

У адным з курганоў ля в. Багрынава Талачынскага р-на ў парным пахаванні побач з жаночым касцяком ляжала сківіца каня і пад ёй у насыпе серп[68]. Наяўнасць сярпоў у пахаваннях канца I – пачатку II тыс. лічыцца ў асноўным балцкай рысай. Гэтая з'ява характэрная для ранніх курганоў Усходняй Літвы, для селаў, таксама сустракаецца на тэрыторыі прыбалтыйскіх фінаў. Картаграфаванне знаходак сярпоў у курганных пахаваннях на тэрыторыі Беларусі паказвае, што яны знойдзены на большай частцы рэспублікі акрамя Палесся[69]. На Полаччыне, асабліва ў вярхоўях Вяллі, прасочваюцца элементы, уласцівыя крывічам і дрыгавічам[70].

Для тэрыторыі радзімічаў (Пасожжа) у пач. II тыс. былі характэрныя сяміпрамянёвыя скроневыя кольцы, вітыя шыйныя грыўны з заходзячымі разеткападобнымі канцамі, круглыя прамяністыя фібулы, амулеты-ножыкі ў скураных вышываных футаралах ды інш.[71] Варта адзначыць, што падобныя амулеты-ножыкі добра вядомыя ў каменных магілах Панямоння, Мазовіі, Падляшша і на тэрыторыі прыбалтыйскіх фінаў.

На значнай частцы Панямоння ў пач. II тыс. пашырыўся абрад пахавання ў каменных магілах. Даследчыца А. Квяткоўская атаясаміла іх з помнікамі ятвяжскага насельніцтва[72]. Да ятвяжскіх пахаванняў далучаецца і курганны могільнік X – XI стст. ля былога маёнтка Ясудава, што знаходзіўся на ўскраіне г. п. Сапоцкін Гарадзенскага р-на[73].

Археалагічныя знаходкі ў гарадах і курганных могільніках каля іх даюць уяўленне пра этнічны склад гарадскога насельніцтва. Бальшыня першапачатковых гарадоў на тэрыторыі Беларусі ўзнікла як цэнтры адміністрацыйнага кіравання і дзяржаўнага падпарадкавання. Пра гэта сведчаць сляды пажарышчаў, якія перакрываюць больш раннія культурныя напластаванні на ўмацаваных паселішчах ды рэчавы інвентар. Гэтыя пункты станавіліся месцамі збору даніны, здзяйснялі ўладу цэнтра над наваколлем, кантралявалі пэўныя ўчасткі водных шляхоў (Заслаўе, Зборск, Свіслач Асіповіцкага р-на ды інш.). Некаторыя гэткія паселішчы праіснавалі нядоўга. Напрыклад, паселішча ля в. Франопаль Брэсцкага р-на функцыянавала ўсяго толькі 50 – 60 гадоў (другая палова X – пачатак XI ст.) і загінула ў выніку нападаў[74].

З пашырэннем славянскіх ўплываў ўзвядзенне ўмацаваных пунктаў, асабліва на памежжы з прыбалтыйскімі тэрыторыямі, станавілася неад'емнай часткай дзяржаўнай палітыкі. Дзеля таго, каб замацаваць за сабой землі і нейтралізаваць мясцовую эліту, гарады і замкі насяляліся выхадцамі з розных, часта аддаленых земляў. Як ужо адзначалася, мігранты з паўднёва-заходніх земляў удзельнічалі ў заснаванні гарадоў Панямоння (Ваўкавыск, Наваградак, Слонім, Гродна, Турэйск, Здзітаў, Індура ды інш.). Пра гэта сведчаць элементы домабудаўніцтва, керамічны комплекс, упрыгожанні[75]. Курганна-жальнічны могільнік XI ст. каля мястэчка Падрось, што побач з Ваўкавыскам, належаў дрыгавіцка-мазавецкаму насельніцтву[76]. На вакольным горадзе Наваградка раскапана каля ста безкурганных пахаванняў і каля сотні курганоў вывучана вакол горада. Разнастайнасць пахавальнага абраду і інвентару сведчыць аб прысутнасці валынянаў, драўлянаў, усходнелітоўскіх плямёнаў, дрыгавічоў і крывічоў[77].

Шмат балцкіх рэчаў выяўлена ў курганах вакол Заслаўя (Барздынь, Коўшава, Абрыцкая Слабада, Анусіна ды інш.). Тут жа фіксуюцца і каменныя абкладкі. На думку Ю. Заяца гэтыя пахаванні належалі славянізаваным усходнім літоўцам або ятвягам ці славянам, якія мелі вялікі ўплыў балтаў[78]. Аналіз знаходак бліжэйшых да Заслаўя курганных могільнікаў паказвае, што значную частку насельніцтва горада складалі крывічы[79].

Вынікі раскопак у наваколлі Менску паказваюць, што насельніцтва было рознаэтнічным. Напрыклад, курганы каля в. Гатовіна пакінутыя крывічамі[80]. Вялікая колькасць эсападобных скроневых кольцаў, знойдзеная ў курганных могільніках ля вв. Пятроўшчына (цяпер у межах горада) і Рылаўшчына (цяпер в. Дружба Шчомысліцкага с/с), можа сведчыць пра сувязь з паўднёва-заходнімі землямі[81].

Колькасць балцкіх упрыгожанняў значная ў курганах ваколіц Полацка (Баркі, Захарпічы, Рудня, Глінішча, Плусы, Дзмітраўшчына ды інш.). Сярод рэчаў шмат падковападобных фібулаў, шыйных грыўняў, ланцужкоў, элементаў вайнагаў, зоаморфных бранзалетаў[82].

Асабліва разнастайны рэчавы коплекс, знойдзены пры раскопках умацаваных пунктаў на памежжы з прыбалтыйскімі землямі (Браслаў, Маскавічы, Дрысвяты, Пруднікі ды інш.). Прыкладам, на гарадзішчы Маскавічы знойдзеныя ўпрыгожанні, якія лічацца характэрнымі для крывічоў (бранзалетападобныя скроневыя кольцы, пляскатыя падвескі-конікі, падковападобныя фібулы са спіральнымі канцамі), латгалаў (ланцугатрымальнікі, ланцужкі з двайных звёнаў, псеўдавітыя шыйныя грыўны з чатырохграннымі канцамі, ракавіны каўры), земгалаў (падковападобныя фібулы з сегментнымі і рамбічнымі канцамі), аўкштайтаў (фібулы з патоўшчанымі канцамі, плоска-пукатыя круглыя фібулы з тонкай металічнай пласціны), наўгародскіх славенаў

(полыя падвескі-конікі, шматпацеркавыя скроневыя кольцы), вяцічаў (сяміпрамянёвыя скроневыя кольцы, плецены бранзалет са шклянымі ўстаўкамі на канцах), скандынаваў (раўнаплечая фібула) ды інш.[83]

Вялікі курганны могільнік пачатку II тыс. даследаваны ля пас. Усход побач з Магілёвам. Жаночыя ўпрыгожанні маюць тут крывіцка-радзіміцкі характар[84]. У гандлёва-рамесніцкім паселішчы другой паловы X – XI стст. ля в. Мохаў Лоеўскага р-на адсутнічаюць рэчы мясцовага насельніцтва (радзімічы, дрыгавічы), але ёсць рэчы, характэрныя для крывічоў, балтаў, фінаў. У адным з бліжэйшых курганных пахаванняў знаходкі ідэнтычныя комплексу з курганнага могільніка ля в. Вышадкі Гарадоцкага р-на. Усё гэта сведчыць, што Мохаў вылучаўся сярод радзіміцка-дрыгавіцкага памежжа і быў населены ваярамі – выхадцамі з паўночных тэрыторыяў[85].

Такім чынам, пачатак утварэння беларускага этнасу ўяўляў сабой вельмі складаны працэс, у якім удзельнічала шмат этнакультурных элементаў – у першую чаргу плямёны ўсходніх ды заходніх балтаў і славянскамоўныя групоўкі. Вынікам ўзаемадзеяння перасяленцаў з абарыгенамі стала своеасаблівае спалучэнне ў новай этнічнай супольнасці мовы суперстрату з перавагай фізічнага тыпу, а шмат у якіх рэгіёнах таксама матэрыяльнай і духоўнай культуры субстрату. ✱

---

1 Гейзынга Ё. Нацыяналізм у сярэднявеччы // Беларускі гістарычны агляд. 1995. Т. 2. Сш. 1. С. 57 і наст.

2 Дучыц Л. Балта-славянская праблема паходжання беларусаў у гістарыяграфіі // Гістарыяграфія гісторы Беларусі: стан і перспектывы развіцця: Матэрыялы навуковай канферэнцыі). Мн., 2000. С. 50-53.

3 Этногенез белорусов. (Тезисы докладов на конференции по проблеме «Этногенез белорусов». 3 – 6 декабря 1973 года). Мн., 1973.

4 Археалогія і нумізматыка Беларусі. Энцыклапедыя. Мн., 1993. С. 70-71; 376; 610.

5 Мядзведзеў А. Насельніцтва Беларусі ў жалезным веку (VIII ст. да н. э. – VIII ст. н. э.) // Беларускі гістарычны агляд. 1994. Т. 1. Сш. 1. С. 15-37; Седов В. Славяне в древности. М., 1994. С. 296-304.

6 Егорейченко А. Поздний этап культуры штрихованной керамики // Этногенез и этнокультурные контакты славян. Труды VI Международного конгресса славянской археологии. Т. 3. М., 1997. С. 73-76.

7 Перхавко В. Западнославянские элементы в раннесредневековой культуре междуречья Днепра и Немана // Краткие сообщения Института археологии. Вып. 187. М., 1986. С. 28-35; Седов В. Славяне в древности. М., 1994. С. 296-304.

8 Макушнікаў А. Могільнік Нісімкавічы 1 каля Чачэрска (Археалагічны каментар да летапісных звестак пра пахавальны абрад радзімічаў) // З глыбі вякоў. Наш край. № 1. Мн., 1996. С. 185.

9 Хабургаев Г. Этнонимы «Повести временных лет» в связи с задачами реконструкции восточнославянского глоттогенеза. М., 1979. С. 88, 142-143, 197-198.

10 Вергей В. Пражская культура в Беларуси // Archeologia o początkach słowian. Kraków, 2005. C. 487-502.

11 Седин А. Никодимовское городище раннего средневековья в Восточной Беларуси // Этногенез и этнокультурные контакты славян. Труды VI Международного конгресса славянской археологии. Т. 3. М., 1997. С. 279-289.

12 Колосовский Ю. Новые данные о раннефеодальном поселении у д. Вежки в Оршанском Поднепровье // Гісторыя Беларусі. Жалезны век і сярэднявечча (да 70-годдзя з дня нараджэння Г. В. Штыхава). Мн., 1997. С. 37-39.

13 Шадыра В. Новыя дадзеныя з раскопак гарадзішча Клішына Крупскага раёна // Гістарычна-археалагічны зборнік. № 19. Мн., 2004. С. 290-291.

14 Седов В. Голядь // Iš baltų kulturos istorijos. Vilnius, 2000. C. 75-84.

15 Недошивина Н. К вопросу о генетической связи радимичских и вятичских височных колец // История и культура Евразии по археологическим данным. Труды Государственного исторического музея. Вып. 51. М., 1980. С. 107-111.

16 Третьяков П. У истоков древнерусской народности. Л., 1970. С. 67.

17 Рыбакоў Б. Радзімічы // Працы сэкцыі археалёгіі. Т. 3. Мн., 1932. С. 97; Radiņš A. Daugmales pilskalnā atrastā 12 gs bronzas legiamveidne // Archeologija un etnografija. 1994. T. 17. C. 92-96.

18 Дубынин А., Розенфельд И. Раскопки Щербинского городища в Московской области в 1963 г. // Краткие сообщения Института археологии. Вып. 107. М., 1966. С. 108-110.

19 Салівон І. Антрапалагічная характарыстыка старажытнага насельніцтва // Беларусы. Т. 9. Антрапалогія. Мн., 2006. С. 98; Grāvere R. Western Balts in Anthropological Classification // Humanities and Social Sciences Latvia. Western Balts: A Historical Retrospective. 2006. № 3 (49). C. 20-29.

20 Денисова Р. География антропологических типов балтских племен и этногенетические процессы в I – II тыс. н. э. на территории Литвы и Латвии // Балты, славяне, прибалтийские финны. Этногенетические процессы. Рига, 1990. С. 72-73; Радиньш А. К вопросу об этнической истории латгалов // Гістарычна-археалагічны зборнік. № 12. Мн., 1997. С. 207-220; Циглис Я. Роль юго-восточных связей в процессе формирования латгальской культуры // Беларусь у сістэме трансеўрапейскіх сувязяў у I тыс. н. э. Мн., 1996. С. 87-88.

21 Прохарава С. Славяна-балтыйскія сінтаксічныя ізаглосы. Мн., 1993.

22 Сергеева З. Курганы у дер. Новинка (Витебская область) // Краткие сообщения Института археологии. Вып. 147. М., 1975. С. 85-90.

23 Семянчук Г. Новая катэгорыя археалагічных помнікаў на тэрыторыі Полацкай зямлі (грунтовыя могільнікі X – XIII стст.) // Гістарычна-археалагічны зборнік. Ч. 2. Мн., 1993. С. 124-133.

24 Тарасаў С., Дучыц Л., Семянчук Г. Курганны могільнік каля в. Дзмітраўшчына // Гістарычна-археалагічны зборнік. № 6. Мн., 1995. С. 230-241.

25 Лекомцева М. К реконструкции фонологических систем языков голяди и днепро-двинских балтов // Балто-славянские исследования. Ч. 1. 1980. М., 1981. С. 52-61; Ч. 2. 1981. М., 1982. С. 88-96.

26 Седов В. Балтская гидронимика Волго-Окского междуречья // Древнее население в Подмосковье. Материалы и исследования по археологии СССР. № 184. М., 1971. С. 99-113.

27 Археалогія і нумізматыка Беларусі. Энцыклапедыя. Мн., 1993. С. 70-71; 376; 610.

28 Зайкоўскі Э. Раскопкі на Радагошчы // Гістарычна-археалагічны зборнік. 1995. № 7. С. 120-140.

29 Седов В. Лунничные височные кольца восточно-славянского ареала // Культура славян и Русь. М., 1999. С. 249-262.

30 Новикова Е. О серьгах «екимауцкого типа» // Проблемы археологии Евразии. Труды Государственного Исторического музея. Вып. 74. М., 1990. С. 107-116.

31 Хабургаев Г. Этнонимы «Повести временных лет» в связи с задачами реконструкции восточнославянского глоттогенеза. М., 1979. С. 88, 142-143, 197-198.

32 Загорульский Э. О летописных «племенах» восточных славян // Веснік Беларускага дзяржаўнага універсітэта. Серыя 3. Гісторыя. Філасофія. Паліталогія. Сацыялогія. Эканоміка. Права. 1992. № ?. С. 10-15.

33 Горский А. Баварский географ и этнополитические структуры восточного славянства // Древнерусские государства Восточной Европы. Материалы и исследования. 1995. М., 1997. С. 271-282.

34 Каралюнас С. Из проблематики формирования балтийских и славянских этнонимов // Kalbotyra. 1998. T. XLVII (2). Slavistica Vilnensis. C. 7-28; Зайкоўскі Э. Пра назву племяннога аб'яднання дрыгавічоў // Гістарычна-археалагічны зборнік. № 18. Мн., 2003. С. 188-190.

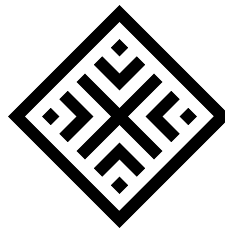
35 Санько С. Імёны баццькаўшчыны. Крыўя // Druvis. Almanach Centru etnakasmalogiji «Kryūja». 2005. № 1. C. 7-17.

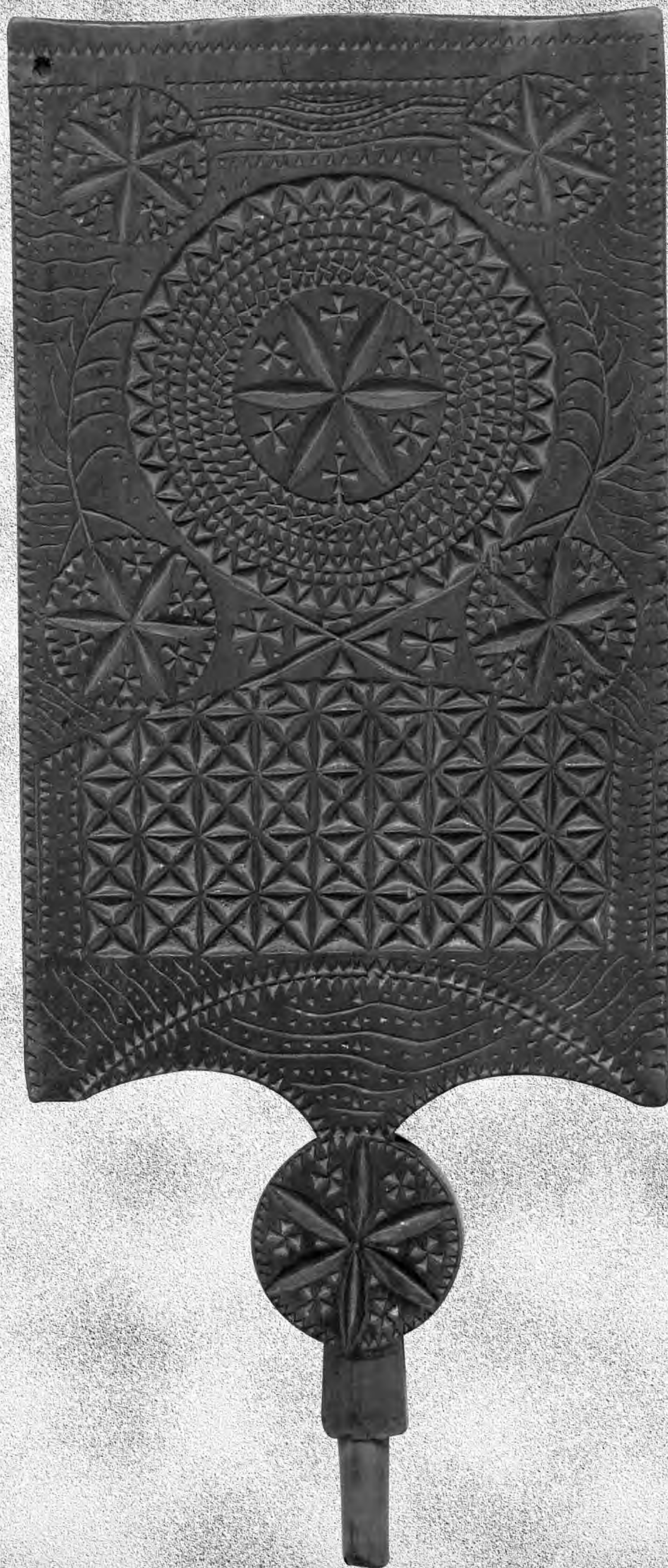
36 Шадыро В., Дучиц Л. К вопросу о раннесредневековых этнонимах Белорусского Подвинья (археология, лингвистика, антропология) // Гісторыя і археалогія Полацка і Полацкай зямлі. Полацк, 2002. С. 300-313.

37 Кошман В. Да пытання аб прарадзіме дулебаў (гістарыяграфічны агляд) // Гісторыя Беларусі: новае ў даследаванні і выкладанні. Ч. 2. Мн., 1999. С. 63-67.

[38] Иванов В., Топоров В. О древних славянских этнонимах (Основные проблемы и перспективы) // Из истории русской культуры. Т. I. (Древняя Русь). М., 2000. С. 432-433.
[39] Седов В. Влияние западных балтов на культуру соседних славянских племен в раннем средневековье (каменные могильники Мазовии и Подляшья) // Vakarų baltai: etnogenezė ir etninė istorija. Vilnius, 1997. С. 165-174.
[40] Musianowicz K. Mazowieckie naczynia z cylindryczną szyjką na tle słowiańskiego materiału porównawczego // Wiadomości archeologiczne. T. 18. 1951/52. С. 345-385; Перхавко В. Западнославянские элементы в раннесредневековой культуре междуречья Днепра и Немана // Краткие сообщения Института археологии. Вып. 187. М., 1986. С. 28-35; Іоў А. Этнічны склад насельніцтва Заходняга Палесся ў X – XIII стст. (па матэрыялах сельскіх паселішчаў) // Старонкі гісторыі Беларусі. Мн., 1992. С. 25-36; Коробушкина Т. Курганы Белорусского Побужья X – XIII вв. Мн., 1993; Дучыц Л. Роля мазаўшан ў этнічнай гісторыі Заходняга Палесся (паводле археалагічных дадзеных) // Загароддзе-2 (Матэрыялы навукова-практычнай канферэнцыі). Мн., 2000. С. 15-19; Rauhut J. Wczesnośredniowieczne cmentarzysko w obudowie kamiennej na Mazowsza // Materiały starożytne w wczesnośredniowiecze. 1971. T. I. С. 435-653.
[41] Коробушкина Т., Саливон И. Сельское население Среднего Побужья IX – XIII вв. (по материалам курганных могильников) // Советская археология. 1990. № 3. С. 138-143.
[42] Перхавко В. Западнославянские элементы в раннесредневековой культуре междуречья Днепра и Немана // Краткие сообщения Института археологии. Вып. 187. М., 1986. С. 28-35; Зверуго Я. Верхнее Понеманье в IX – XIII вв. Мн., 1989; Сербаў І. Археалагічныя раскопкі ў ваколіцах Менску ў 1925 г. (Пятроўшчына і Рылаўшчына) // Гістарычна-археалагічны зборнік. № 1. Мн., 1927. С. 193-231.
[43] Седов В. Жальники // Российская археология. 2000. № 1. С. 7-22; Piotrowski R. Uwagi na temat chronologii i interpretacji wczesnośredniowiecznych cmentarzysh mazowieckich // Archeologia Polski. T. XLVIII. Z. 1 – 2. 2003. С. 165-200.
[44] Санкина С. Этническая история средневекового населения Новгородской земли по данным антропологии. СПб., 2000. С. 59-68.
[45] Дучиц Л. Каменные курганы Полоцкой земли. (Материалы 50-го научного семинара). Псков, 2004. С. 386-395; Дучыц Л., Вайцяховіч А., Ганецкая І., Іоў А., Лашанкоў М. Раскопкі курганных могільнікаў каля вёсак Селішча і Дубніца Лагойскага раёна // Гістарычна-археалагічны зборнік. № 20. Мн., 2005. С. 131-140; Дучыц Л., Ганецкая І., Іоў А., Пазнякоў В. Курганна-жальнічны могільнік каля в. Сухая Гара (вынікі раскопак 1995 – 1997 гг.) // Гістарычна-археалагічны зборнік. № 16. Мн., 2001. С. 115-120; Дучыц Л., Ганецкая І., Іоў А., Лашанкоў М. Прудзішчанскі могільнік // Гістарычна-археалагічны зборнік. № 17. Мн., 2002. С. 196-200; Дучыц Л., Ганецкая І., Іоў А., Лашанкоў М. Новыя раскопкі могільніка Сухая Гара ў Лагойскім раёне // Гістарычна-археалагічны зборнік. № 19. Мн., 2004. С. 181-190.
[46] Плавинский А. Раскопки курганов у деревни Харчичи // Гістарычна-археалагічны зборнік. Мн., 2003. №. 18. С. 270-271.
[47] Дучиц Л. Каменные курганы Полоцкой земли. (Материалы 50 научного семинара). Псков, 2004. С. 386-395.
[48] Sedlaczek L. Dregowiczanie (Studjum antropologicznie). Warszawa – Kraków – Lublin – Zakopane, 1929.
[49] Зайкоўскі Э. Раскопкі на Дзявочай Гары // Гістарычна-археалагічны зборнік. 1994. № 4. С. 71-87.
[50] Sopodźko T. Poszukiwania archeologiczne w pow. Ihumeńskim gubernii Mińskiej w r. 1875 i 1883 dokonane. Podgórce, 1889.
[51] Дучиц Л. Каменные курганы Полоцкой земли. (Материалы 50-го научного семинара). Псков, 2004. С. 386-395; Плавинский А. Раскопки курганов у деревни Харчичи // Гістарычна-археалагічны зборнік. Мн., 2003. № 18. С. 270-271; Шадыра В., Кенька П. Археалагічныя даследаванні ў ваколіцах возера Селява Крупскага раёна // Гістарычна-археалагічны зборнік. № 21. Мн., 2006. С. 199-200.
[52] Odoj R. Sprawozdanie z prac wykopoliskowych w miejscowości Równina Dolna, pow. Kątzyn // Wiadomości archeologicznie. 1956. T. 23. Z. 2. S. 177-196; Дучиц Л. Каменные курганы Полоцкой земли. Материалы 50 научного семинара. Псков, 2004. С. 386-395.
[53] Дучыц Л., Вайцяховіч А., Ганецкая І., Іоў А., Лашанкоў М. Раскопкі курганных могільнікаў каля вёсак Селішча і Дубніца Лагойскага раёна // Гістарычна-археалагічны зборнік. 2005. № 20. С. 131-140.
[54] Musianowicz K. Przyczyniki do osadnictwa Mazowieckiego na Podlasiu w XII – XIII wieku // Światowit. 1955. T. 21. S. 256.
[55] Antoniewicz W. Czasy przedhistoryczne i wczesnodziejowe ziemi Wileńskiej // Wilno i Ziemia Wileńska. T. 1. Wilno, 1930. S. 103-123.
[56] Дучыц Л. Курганны могільнік каля в. Укля Браслаўскага раёна // Гістарычна-археалагічны зборнік. № 8. Мн., 1996. С. 111-120.
[57] Макушников О. Мохов – военизированное многофункциональное поселение X – XI вв. на юге Белорусского Поднепровья // Русский сборник. Брянск, 2006. С. 139-147.
[58] Дернович С. Скандинавские древности эпохи викингов в Беларуси. Мн., 2006.
[59] Дучыц Л. Браслаўскае Паазер'е ў IX – XIV стст. (гістарычна-археалагічны нарыс). Мн., 1991. С. 81.
[60] Завитневич В. Археологическая поездка по Черниговской и Минской губернии. Приложение к протоколу № 378 // Труды императорского Московского археологического общества. Т. 15. Вып. 1 – 2. М., 1894. С. 121-124.
[61] Дучыц Л. Балты і славяне на тэрыторыі Беларусі ў пачатку II тыс. н. э. // Беларускі гістарычны агляд. 1995. Т. 2. Сш. 1. С. 15-30.
[62] Кухаренко Ю. Погребения XI – XII вв. на могильниках у дер. Велемичи // Краткие сообщения Института археологии. Вып. 125. М., 1971. С. 69-72.
[63] Штыхаў Г. Крывічы. Мн., 1992. С. 103, 115-154, 157-198; Дучыц Л. Браслаўскае Паазер'е ў IX – XIV стст. С. 50-64; Дучыц Л. Балты і славяне на тэрыторыі Беларусі ў пачатку II тыс. н. э. // Беларускі гістарычны агляд. 1995. Т. 2. Сш. 1. С. 15-30.
[64] Сергеева З. К изучению культурно-экономических связей западнорусских земель с Прибалтикой (по находкам звериноголовых браслетов) // Краткие сообщения Института археологии. Вып. 164. М., 1982. С. 30-35; Сергеева З. Балтские находки в курганах Западной Руси // Проблемы этногенеза и этнической истории балтов. Вильнюс, 1985. С. 123-131.
[65] Сергеева З. Курганы у дер. Новинка (Витебская область) // Краткие сообщения Института археологии. Вып. 147. М., 1975. С. 85-90.
[66] Ochmański J. Ludność litewska we włości Obolce na Białorusi wschodniej w XIV – XVI wieku // Acta Baltico-Slavia. 1967. T. 5. S. 147-158; Ochmański J. Litewska granica etniczna na wschodzie (od epoki plemiennej do XVI wieku). Seria Historia. № 96. Poznań, 1981.
[67] Левко О. Дроздовский могильник // Историко-археологический семинар «Чернигов и его округа в IX – XIII вв.» Тезисы докладов. Чернигов. 1988. С. 78-80.
[68] Сергеева З. Курганы у дер. Багринов вблизи древнерусского Друцка (БССР) // Краткие сообщения Института археологии. Вып. 120. М., 1969. С. 107-111.
[69] Дучыц Л. Курганныя пахаванні з сярпамі на тэрыторыі Беларусі // Гістарычна-археалагічны зборнік. № 13. Мн., 1998. С. 120-124.
[70] Вайцяховіч А. Даследаванні курганных могільнікаў у Докшыцкім раёне Віцебскай вобласці // Матэрыялы па археалогіі Беларусі. Мн., 2002. № 7. С. 114-122; Вайцяховіч А. Даследаванні курганных могільнікаў у Віцебскай вобласці // Гістарычна-археалагічны зборнік. Мн., 2004. № 19. С. 294-295; Звяруга Я. Беларускае Павілле ў жалезным веку і раннім сярэдневякоўі // Матэрыялы па археалогіі Беларусі. 2005. № 10; Cehak-Hołubowiczowa H. Slowiańsko-wareskie cmentarzysko kurhanowe koło Porzecza w pow. Dziśnieńskim // Przegląd historyczny. 1938/39. T. 6. Cz. 2/3. С. 178-203; Cehak-Hołubowiczowa H. Słowiańskie groby kurhanowe koło Czerniewicz w pow. Dziśnieńskim // Wiadomości archeologiczne. 1939/48. T. 16. С. 419-455.
[71] Рыбакоў Б. Радзімічы // Працы сэкцыі архэалёгіі. Т. 3. Мн., 1932. С. 97; Соловьева Г. Славянские курганы близ Рогачева Гомельской области // Краткие сообщения Института археологии. Вып. 129. М., 1972. С. 50-53; Соловьева Г. Славянские курганы у дер. Ботвиновка Гомельской области // Краткие сообщения Института археологии. Вып. 171. М., 1982. С. 75-80; Богомольников В. Радимичи (по материалам курганов X – XII вв.). Гомель, 2004.
[72] Квятковская А. Ятвяжские могильники Беларуси (к. XI – XVIII вв.). Вильнюс, 1998.
[73] Krukowski S. Cmentarzysko mogil ciałopolnych w Jasudowe pod Sopoćkiniami w pow. Augustowskim gub. Suwalskiej // Światowit. 1911. T. 9. С. 1-21.
[74] Іоў А. Гарадзішча і селішча на р. Рыпа // Час, помнікі, людзі (Памяці рэпрэсаваных археалагаў). Тэзісы дакладаў міжнароднай канферэнцыі. Мн., 1993. С. 56-59.
[75] Гуревич Ф. Формирование городов Черной Руси по данным археологии // Советская археология. 1983. № 3. С. 61-71; Зверуго Я. Верхнее Понеманье в IX – XIII вв. Мн., 1989; Піваварчык С. Да этнічных працэсаў на Панямонні ў раннім сярэднявеччы // Białoruskie Zeszyty Historyczne, 1999. № 11. С. 235-245.
[76] Jaskanis D. Materiały z badań wczesnośredniowiecznego cmentarzyska w

miejscowości Podroś kolo Wolkowyska w BSSR // Rocznik Białostocki. 1962. T. 3. C. 337-363.
77 Павлова К. Население Верхнего Понеманья по материалам курганных могильников окрестностей Новогрудка // Древнерусское государство и славяне. Мн., 1983. С. 45-47.
78 Заяц Ю. К вопросу о сельском поселении Изяславского удела Полоцкой земли в X – XII вв. // Час, помнікі, людзі (Памяці рэпрэсаваных археолагаў). Тэзісы дакладаў міжнароднай канферэнцыі. Мн., 1993. С. 50-53.
79 Заяц Ю. Курганный могильник Изяславля // Древнерусское государство и славяне. Мн., 1983. С. 36-40.
80 Семянчук Г. Курганны могільнік каля вёскі Гатовіна Мінскага раёна // Гістарычна-археалагічны зборнік. 2001. № 16. С. 121-129.
81 Сербаў І. Археалагічныя раскопкі ў ваколіцах Менску ў 1925 г. (Пятроўшчына і Рылаўшчына) // Гістарычна-археалагічны зборнік. 1927. № 1. С. 193-231.
82 Ляўданскі А. Археалагічныя досьледы ў Полацкай акрузе // Запіскі аддзелу гуманітарных навук. Кн. 2. Працы археалагічнай камісіі. Ч. 2. Мн,. 1930. С. 157-198; Штыхаў Г. Крывічы. Мн., 1992. С. 103, 115-154, 157-198; Тарасаў С., Дучыц Л., Семянчук Г. Курганны могільнік каля в. Дзмітраўшчына // Гістарычна-археалагічны зборнік. 1995. № 6. С. 230-241.
83 Дучыц Л. Браслаўскае Паазер'е ў IX – XIV стст. С. 50-64, 73-77.
84 Рыер Я. Новыя сведчанні аб курганах каля Магілёва // Магілёўшчына. 1995. Вып. 6. С. 32-36.
85 Макушников О. Мохов – военизированное многофункциональное поселение X – XI вв. на юге Белорусского Поднепровья // Русский сборник. Брянск, 2006. С. 139-147.





ТЭМА КАСМАГОНІІ
Ў ЛІТОЎСКІХ ПАДАННЯХ

НІЁЛЕ
ЛАЎРЫНКЕНЕ

Сюжэты або ўяўленні, звязаныя з тэмай касмагоніі, сустракаюцца ў розных родах і жанрах літоўскай вуснай традыцыі. Пераважна яны засяроджаныя ў апавядальным фальклоры – у этыялагічных паданнях, то бок наратывах пра паходжанне свету або элементаў светабудовы (неба, зямлі, свяцілаў, чалавека, жывёлаў). Хаця гэтыя наратывы вылучаюцца трываласцю, жыццяздольнасцю – многія з іх адпавядаюць архаічным касмаганічным міфам – разам з тым, яны зазналі ўплыў і больш позніх рэлігійных сістэмаў, перадусім хрысціянства, і таму нярэдка адлюстроўваюць спалучэнні розных традыцыяў, якія, аднак, карэлююць між сабою.

Гэты артыкул мае на мэце пазнаёміць беларускага чытача, хаця б у агульных рысах, з літоўскім апавядальным фальклорам касмаганічнай тэматыкі. Гэта, магчыма, дапамагло б выявіць тое, што ёсць агульным паміж літоўскімі і беларускімі наратывамі згаданай тэматыкі і было б прэтэкстам выяўлення характару і прычынаў заўважанага падабенства і аналогіяў.

Трэба заўважыць, што матывы або сюжэты касмагоніі, касмаганічныя ўяўленні ўласцівыя таксама і літоўскім каляндарным спевам. Гэта дазваляе канстатаваць пэўны досвед даследавання рэліктаў міфалогіі ў літоўскім каляндарным фальклоры[1]. У песнях сюжэты пра ўзнікненне космасу або яго элементаў сціслыя, часам гэта толькі фрагменты. Каляндарныя песні найбольш пашыраныя ва ўсходняй і паўднёвай частках Літвы, у зоне, што мяжуе з Беларуссю. У літоўскай каляндарнай паэзіі касмаганічнай тэматыкі ёсць нямала відавочных аналогіяў з беларускай у сэнсе семантыкі і нават песняў таго ж тыпу. Што ёсць прычынай гэткага падабенства – балта-славянскія кантакты або балцкі субстрат – гэтыя пытанні, мяркую, можна было б вылучыць і адказаць на іх у агульных комплексных даследаваннях, як і развязаць праблему рэканструкцыі касмаганічнага міфа.

У загалоўку выкарыстаная выява традыцыйнай вялікоднай пісанкі (Гарадзеншчына).
На старонцы злева – поцюс (прасніца) з касмалагічнымі матывамі. Аўтар – Каншук Ул. С., 1930-я гг. (в. Сінітычы, Камянецкі р-н). Калекцыя Міхася і Дзяніса Раманюкоў.

ПЕРАДГІСТОРЫЯ СВЕТУ

У літоўскіх паданнях гісторыя свету пачынаецца з сітуацыі стварэння, дакладней – з увядзення панятку *нішто*. *Нішто* апісанае наступным чынам: у пэўныя часы «не было нічога». Часта дадаецца, што адсутнічалі галоўныя кампаненты свету, якія пералічваліся: зямля, нябёсы або іншыя: *«Pradžioje pasaulio nebuvo nei žemės, nei saulės, nebuvo nieko, tiktai vien vanduo» («На пачатку свету не было зямлі, не было сонца, не было нічога, толькі адна вада»)* (LMD I 851/1/); *«Kai dar nebuvo dangaus nei žemės, dievas su velniu vaikščiojo ant vandens paviršiaus» («Калі яшчэ не было ні неба, ні зямлі, хадзілі бог і вяльняс па воднай паверхні»)* (BsV, c. 280, Nr. 3); *«Sako, pradžiai, prieš sutvėrimo pasaulio, kol dar nieko nebuvo, tiktai vieni vandenys visur. Ponas Dievas žadėjo sutverti, bet niekas nežinojo ką» («Кажуць, на пачатку, перад стварэннем свету, калі яшчэ нічога не было, паўсюль была адна толькі вада. Пан Бог надумаў стварыць, але ніхто ня ведаў, што»)* (LTR 1973/4/); *«Nebuvo nieko, tik vanduo» («Не было нічога, толькі вада»)* (LTR 2991/38/);. *«Buvęs tik vanduo. Laiveliu yrėsi dievas ir velnias» («Была толькі вада. У чаўне па ёй плавалі бог і вяльняс»)* (LTR 2368/121/).

Падчас аповеду пра нішто, якое існавала да стварэння свету, часта ўводзіцца абмежаванне: сцвярджаецца, што тады была толькі вада. На фоне гэтай ўмовы разгортваюцца творчыя дзеянні дэміургаў – найчасцей гэта Бог *(Dievas)* і Вяльняс. Апошні ў літоўскай міфалогіі ўяўляе сабой антрапа- або зоаморфную істоту, звязаную з падземным светам і памерлымі, істоту, якой пазней былі нададзеныя якасці хрысціянскага чорта.

Часамі апісанне перадгісторыі свету згадвае смугу, што запаўняла ўсё навокал. «Кажуць, што за мінулым часам, калі яшчэ не было ані нябёсаў, ані зямлі, існавалі адно вада і смуга» (LTR 1560/20/). Альбо апавядаецца, што «доўгі час, калі свету яшчэ не было, жыў адно Бог, і жыў ён у смузе» (LMD I 513/11/). Відавочна, смуга вызначаецца як хаатычны, неарганізаваны пачатак, які панаваў ва ўсім да стварэння свету.

Людзі ўяўлялі, што зямля была напачатку цякучай і толькі потым пачала рабіцца густой і цвёрдай (LMD I/32a/). Распавядалі,

што Бог зрабіў зямлю вадкай, бы кісель, а камяні, – як клёцкі. Аднак пазней зямля пачала цвярдзець, а камяні расці (LTR 952/53/). Падобным чынам апавядаецца пра гэта і ў іншых легендах: зямля была вадкая, а камяні мяккія; паступова зямля цвярдзела, а камяні выраcталі (LTR 2560/293/). Такім чынам тлумачылася фармаванне зямлі – як ацвярдзенне першаснай вадкай субстанцыі. Чым гусцейшай і цвярдзейшай рабілася зямля, тым больш сталай асновай паступова рабіўся Свет.

У некаторых паданнях заўважаецца, што стварэнне адбывалася ў пэўным парадку. Спачатку было створанае Неба, пасля таго – Зямля (LTR 1580/455/). У іншым выпадку сцвярджаецца, што Зямля была аддзеленая ад вады, і была сфармаваная зямная паверхня (LRT 3783/444/). Перадумовай для наступнага стварэння можа з'яўляцца расшчапленне універсуму на яго асноўныя элементы. Часцей за ўсё ў паданні прадстаўлены толькі адзін эпізод стварэння Свету. Сукупнасць гэткіх эпізодаў, аднак, паказвае агульную карціну стварэння Космасу.

СТВАРЭННЕ ЗЯМЛІ ПРАЗ НЫРАННЕ Ў ВАДУ

Сярод сюжэтаў на адпаведную тэматыку адметнасцю вылучаецца сюжэт касмаганічнага ныраня: зямля ствараецца з пяску, што падняты з марскога дна Вяльнясам або іншай істотай. Ён фіксуецца ў міфалагічных традыцыях Індыі, Інданезіі, Паўночнай Амерыкі, Сярэдняй Азіі, Сібіры, у фіна-вугорскіх народаў, у румынскім, балгарскім, польскім, беларускім і ўкраінскім фальклоры. Апрача таго, як можна здагадацца, зафіксаваны гэты сюжэт і ў літоўскім вусным фальклоры[2]. Здаецца імаверным, што міф пра ныранне да дна пра-водаў узнік да фармавання індаеўрапейцаў, бо пашыраны ён і па-за межамі арэалу індаеўрапейскіх моваў[3].

У літоўскіх легендах пра касмаганічнае ныранне апавядаецца, як напачатку свету, калі нічога яшчэ не было апрача вады навокал, плыў човен, у якім сядзелі Бог і Вяльняс. Бог загадаў Вяльнясу нырнуць на марское дно і прынесці адтуль зямлі. Бог пасеяў гэтую зямлю з марскога дна – і паўсталі раўніны. Вяльняс паспрабаваў паўтарыць тое ж самае. Ён выплюнуў зямлю, што ляжала ў ягоным роце – і паўсталі горы, пралягла твань (LPK 3005). Некаторыя з сюжэтаў гэткага тыпу працягваюцца аповедам аб спробе Вяльняса ўтапіць Бога, што стварыў выспу ў моры. Вяльняс схапіў Бога за ногі і пацягнуў яго ў ваду. Аднак выспа ўсё расла, і вада ўсё аддалялася, таму і не здолеў Вяльняс утапіць Бога (LTR 2368/121/, 2991/38/ ды інш.).

Выява Бога як творцы абстрактная ў паданнях пра стварэнне зямлі. Ён завецца папросту Богам *(Dievas),* намякаецца на тое, што ён жыве на небе (LTR 2069/393/). Памагатым Бога ёсць ягоны антыпод, хтанічная істота Вяльняс. Ён характарызуецца ў паданнях аб стварэнні зямлі па-рознаму: як служка Бога, ягоны брат, як іншы бог, або як вадзяная птушка – напрыклад, качка (LTR 4642/83/; SIŠLSA Nr. 437; LMD I 851/1/; LTR 1560/20/). Вяльняс выяўляецца як дэструктыўная персона. Аб гэтым сведчаць яго няўдалыя спробы творчай дзейнасці, адкрытая прага нашкодзіць Богу, спроба ўтапіць Бога. Такім чынам, сапраўдны творца, ініцыятар Стварэння – Бог. Нягледзячы на тое, што абодва персанажы звязаныя функцыямі, якія выконваюць, характар гэтых функцыяў і наступствы іх дзейнасці розняцца. Бог стварае пазітыўнае, тое, што прыносіць людзям карысць, Вяльняс – негатыўнае, тое, што можа прынесці насельнікам зямлі цяжкасці і шкоду. Здаецца, што Вяльняс дапамагае Богу стварыць Зямлю, аднак яго ўласныя стварэнні непажаданыя і часта незавершаныя. Таму ён паказваецца ў легендах як трыкстэр, герой, што няўдала спрабуе паўтарыць творчую дзейнасць Бога. У міфах іншых народаў, гэтаксама як і ў літоўскіх паданнях, пазітыўна ўвасоблены герой характарызуецца менш за свайго антыпода. Ён мог мець сваяцкія стасункі з «нырцом»: абодва маглі быць братамі, альбо братам і сястрой, альбо сёстрамі (міфы паўночнаамерыканскіх індзейцаў, алтайцаў, кітайцаў, айнаў, буратаў (МНМ I, С. 197, 408)). У міфах народаў свету Вяльнясу, што нырае да марскога дна і дастае зямлю, адпавядаюць істоты падобнай прыроды, звязаныя з зямлёй або водамі. У ведыйскай міфалогіі ў гэткай якасці выступае старажытны дзік, што нырае ў ваду і стварае зямлю з бруду (МНМ I, С. 224). У фальклоры ўсходніх славянаў ролю Дэміурга-нырца выконваюць чорт і птушкі кшталту качкі, голуба, або лебедзя[4]. Таксама ў фіна-вугорскай міфалагічнай традыцыі чорт ці птушка – качка, качар – можа быць нырцом да дна акіяну[5]. Як паказваюць сюжэты «касмаганічнага ныраня» ў фальклоры літоўцаў ды іншых народаў, персанаж, які нырае, з'яўляецца альбо хтанічнай істотай, альбо птушкай, нярэдка звязанай з вадой.

Міф аб творчай дзейнасці дзвюх містычных істотаў, што супрацоўнічаюць і адначасна супрацьстаяць адна адной, вядомы як дуалістычны міф[6]. Бог і Вяльняс з літоўскіх легендаў ёсць асобамі супрацьлеглай прыроды, і іхныя рознабаковыя стварэнні адлюстроўваюць супярэчлівасць самога свету. Паводле М. Эліядэ, касмаганічны дуалістычны міф тлумачыць з'яўленне зла і яго наступнае існаванне ў свеце[7].

Звычайна вылучаюць два погляды на пытанне аб паходжанні дуалістычнага міфа. Паводле аднаго з іх падставы для ўзнікнення гэткага міфа палягаюць у дуалістычным упарадкаванні грамадства: кожны народ быў падзелены на дзве часткі або фратрыі. Заснавальнікі фратрый, родныя між сабой, могуць быць звязаныя з гістарычнымі братэрскімі творцамі. Сацыяльныя структуры нярэдка адлюстроўваюцца ў міфах[8]. З іншага боку, генезіс дуалістычнага міфа тлумачыцца, зыходзячы з чалавечай псіхалогіі – а менавіта, з падзелу свету на супрацьлеглыя катэгорыі (МНМ I, С. 408). Лічба 2 прымаецца як сімвал падваення, падзелу, двухаблічнасці, супрацьстаяння, канфлікту, аднак разам з тым і раўнавагі; яна сімвалізуе рух, што надае ход кожнаму развіццю. Супрацьлегласць творцы і тварэння, святла і ценю, мужчынскага і жаночага, духа і матэрыі, дабра і зла, жыцця і смерці – усё гэта феномены, на якіх грунтуецца дуалістычны светагляд. Асабліва адметныя дуалістычныя тлумачэнні свету прадстаўляюць абодва элементы кітайскай філасофіі Інь і Ян або прынцыпы дабра (Ахура Мазда) і зла (Арыман) іранскага зораастрызму[9]. У дуалістычных касмаганічных міфах, дзе на фоне першапачатковага *Нішто* прадстаўленыя дзве дзейныя асобы, што канфліктуюць і супярэчаць, адначасна з тым супрацоўнічаюць і дапамагаюць адна адной, – у гэткіх дуалістычных міфах можна ўгледзець ідэю сутыкнення тых першапачатковых супрацьлегласцяў як стымула да паўстання жыцця, штуршка для кожнага пачатку і развіцця.

У некаторых легендах, сюжэт якіх апісвае дзейнасць Вяльняса, не апавядаецца, як гэтая істота нырае да марскога дна (LPK 3015), як Вяльняс выплюнуў зямлю з роту або проста яе пасеяў – падаецца толькі тое, што адбылося. Тады з'яўляецца мноства камянёў, якіх усё большае і большае. Гэта было шкод-

на – камяні маглі пакрыць усю зямлю, і Бог вырашыў выпусціць холад, спыняючы такім чынам рост камянёў. У некаторых тэкстах паведамляецца, што камяні растуць да Калядаў / нараджэння Хрыстовага (6 варыянтаў: LTR 398/155/, 952/44/, 1158/224/, 1284/58/, 1289/131/, 1485/63/). Найбольш цікавыя тыя варыянты, у якіх сцвярджаецца, што камяні раслі, пакуль не загрымелі перуны і не заблішчэлі маланкі. (3 варыянты: LTR 952/44/, LTR 952/53/, LTR 2376/32/). Каляды альбо грымоты Перуна (у варыянце LTR 952/44/ названыя абедзве прычыны) прымаюцца як межы, якія не можа перакрэсліць моц Вяльняса. Як вядома, грымоты інтэрпрэтуюцца ў межах народных павер'яў як змаганне бога грымотаў Пяркунаса з Вяльнясам, і калі грыміць пярун, – Бог б'е ў Вяльняса (LTR 739/11/, 1001/491/). Такім чынам, зразумелым і матываваным здаецца з'яўленне маланак і перуноў у паданні пра Вяльняса, што вырошчвае камяні. Трэба падкрэсліць, што (як паказваюць разгледжаныя легенды) маланкі і перуны, а значыць, змаганне Бога з Вяльнясам, лёсавызначальна звязаныя з Калядамі. У некаторых архаічных традыцыях міф ходання Бога альбо іншага героя з істотай, што ўвасабляе дэструктыўны элемент, актуалізуецца менавіта наконадні Новага году, і паўтараецца праз рытуалы, што імітуюць гэтае змаганне. У Бабілоне ў дзень надыходу Новага году ўрачыста чыталася *Enuma Elish* – «Паэма стварэння», пераказвалася і імітавалася бойка Мардука з марской пачварай Тыямат. Гэтая пачвара заўжды перамагалася, і з яе рэшткаў ствараўся Космас[10]. Змаганне старажытнаіндыйскага бога Індры з дэманамі таксама сканчалася надыходам Новага году. Перамога над гэтымі дэманамі, дзякуючы якой змог паўстаць свет (вада і жывёлы былі вызваленыя, а сонца павешанае на неба), тлумачыцца ў звязку з надыходам Новага году[11]. Каляды, згаданыя ў літоўскіх легендах як час, да якога Вяльняс высявае камяні па зямлі, ёсць цікавым перыядам з касмаганічнага гледзішча. Каля Калядаў сонца сканчае свой зварот, – гэта магло азначаць новы цыкл часу, што ўвасабляў сутыкненне хаатычнага і стваральнага, сілаў, звязаных са святым, усталяванне *sacrum*'а. З гэтых прычынаў у гэты час касмаганічны міф і звязаныя з ім рытуалы былі надзвычай істотнымі, бо яны спрыялі абнаўленню свету і людзей.

ЗЯМЛЯ, ЯКУЮ НЯСЕ РЫБА

Прааналізаваны вышэй сюжэт «касмаганічнага нырання» – дамінантнае, хаця і не адзінае, тлумачэнне паходжання і прыроды зямлі ў літоўскіх паданнях. У літоўскім фальклоры прысутнічае і досыць пашыраны ў свеце сюжэтны тып пра зямлю ў воднай далечыні, і гіганцкую рыбу, што нясе зямлю. З тае прычыны, што занатаваныя толькі два варыянты гэтага падання, здаецца

Змяя – адно з увасабленняў валадара пракаветных водаў у балцкай міфалогіі. Фота Андрэя Аляхновіча.

імаверным, што яно аднекуль прынесенае. Адпаведныя матывы сустракаюцца ў міфалогіі рускіх, армянаў, мардвы, айнаў, японцаў, буратаў, алтайскіх народаў, манголаў (МНМ II, С. 392)[12]. У адным з двух, зафіксаваных у Літве варыянтаў падання аб рыбе, якая нясе зямлю, апавядаецца, што калі рыба перавернецца на іншы бок, уся зямля патоне (LTR 1977/25/). Другі варыянт падання тлумачыць, што калі рыба састарэе і памрэ, а яе хвост павісне між зубоў, надыдзе канец свету, бо зямля, застаўшыся без восі, упадзе (LTR 1170/351/). Рыба ў гэтым паданні ўяўляецца як зямная вось і апірышча, без якой зямля не можа выстаяць. Рыба апісваецца як істотная частка міфічнага свету, і ейная смерць звязаная з эсхаталогіяй. Падобным чынам роля рыбы на макракасмічнай плашчыні ўяўляецца і армянамі. Адпаведна адной з версіяў армянскага міфа, зямля абвітая агромністай рыбай, якая плавае ў акіяне. Рыба намагаецца схапіць сябе за хвост, але не можа даць у гэтым рады, і яе рухі выклікаюць землятрусы (МНМ I, С. 105). Бураты распавядаюць, што калі рыба-аснова моцна рухаецца, пачынаецца землятрус. У алтайскай міфалогіі зямлю нясуць тры рыбы: калі адна з іх пагружае галаву, пачынаецца паводка. Выява рыбы як апірышча зямлі можа быць звязаная з індыйскімі павер'ямі аб гары, што тырчыць пасярэдзіне акіяну (МНМ II, С. 392). Гэтая гара магла таксама выконваць функцыю восі зямлі.

Матыў рыбы, што трымае зямлю ў пракаветных водах, абвіваючы яе, параўнальны з роляй змяі ў некаторых міфалагічных традыцыях: у старажытнаіндыйскай (Шэша), скандынаўскай (Ёрмунгандр – змяя Мідгарда), у егіпецкай (Мехента) (MMN, I, С. 470). Як рыба, гэтак і змяя – жывёлы, звязаныя і з зямлёй, і з вадой. Такім чынам, зямля падпіраецца і нясецца істотамі хтанічнай або воднай прыроды. У літоўскім вусным фальклоры гэтую ролю магла выконваць водная істота, – рыба, як паказваюць нешматлікія варыянты паданняў.

Сонца (Saulė). Работа Данелюса Садзейкі.

ЗЯМЛЯ – ДАЧКА СОНЦА І МЕСЯЦА

Часам паходжанне зямлі звязваецца не з вадой і воднымі жывёламі, а з нябеснай сферай. Паданні гэтай тэматыкі верагодна паўсталі пазней за паданні пра касмаганічнае ныранне. Тут дзейнічаюць персаніфікаваныя нябесныя целы, селесцыйныя сілы прыроды. Зямля – уяўляецца як персаніфікаваная міфічная істота, улучаная ў сцэнар «нябеснага вяселля». Апавядаецца, што яна – дачка Сонца і Месяца. Аднойчы бацькі Зямлі пасварыліся. Сонца хацела глядзець Зямлю само, аднак Месяц не мог пагадзіцца і выклікаў Сонца ў суд. Суддзя Пяркунас пастанавіў, што Сонца будзе глядзець Зямлю удзень, а Месяц і ягоныя сёстры зараніцы – уначы (LTR 4239/49/; гл. таксама LTR 10b/163/). Так з'явіліся дзень і ноч – час быў падзелены на светлыя і цёмныя перыяды. Толькі два варыянты рэпрэзентуюць паданне гэткага зместу. Аднак тое, што падобны сюжэт мог насамрэч існаваць у балцкім арэале, пацвярджаецца латышскімі міфалагічнымі паданнямі. Паводле іх, спрэчкі паміж Сонцам і Месяцам маглі з'явіцца, калі размяркоўваліся іхныя абавязкі і вырашалася, каму з іх свяціць удзень, а каму уначы[13].

Матыў Сонца і Месяца як шлюбнай пары вядомы як у літоўскай, гэтак і ў латышскай ды беларускай міфалогіях. Разнастайныя сюжэты, што паўсталі на падставе гэтага матыву, адлюстроўваюць гэтак званы міф нябеснага вяселля. Апрача згаданых паданняў, пра гэта апавядаецца і ў яшчэ адным творы літоўскай вуснай народнай творчасці. Маецца на ўвазе песня, апублікаваная ў пачатку XIX ст. Людвігам Рэзам, дзе апісваецца шлюб Сонца і Месяца, наступная нявернасць Месяца, што закахаўся ў Аўшрыне (Венеру), ды пакаранне Пяркунаса, якое той наклаў на Месяц (RD I 27). Трэба заўважыць, што Рэза моцна адрэдагаваў тэкст, дзеля чаго паўстаюць пэўныя сумневы. Аднак калі ў гэтым выпадку нельга давяраць тэксту, латышскі фальклор пераканаўча пацвярджае аўтэнтычнасць гэтага сюжэту. Нямала латышскіх песняў (LTdz 8193, 8194) і паданняў (Ltt S. 36) прысвечана шлюбу Месяца і Сонца або яго дачкі і наступнай нявернасці Месяца. Такім чынам, можна сцвярджаць, што як у літоўцаў, гэтак і ў латышоў быў матыў нябеснага вяселля, які, аднак, дайшоў да нас у розных мадыфікацыях. Як тып сюжэту нябеснага шлюбу можна ўважаць прыведзенае вышэй паданне аб шлюбнай пары Сонца і Месяца, іхняй дачцэ Зямлі, і Пяркунасе, што прысудзіў шлюбную пару да раз'яднання.

СТВАРЭННЕ СОНЦА

Паводле літоўскай міфалогіі, Сонца стварыў каваль. Каваль як Дэміург – творца элементаў свету – вядомы ў міфалагічных паданнях многіх народаў. У гэтым сэнсе каваль роўны Богустваральніку. Літоўскі каваль-творца згадваецца ў гістарычных крыніцах адразу пасля Бога. У хроніцы Яна Малалы (1261 г.) каваль Целявяліс згадваецца як адзін з літоўскіх багоў ды апісваецца функцыя, якую ён выконваў. Сцвярджаецца, што Целявяліс выкаваў Сонца і закінуў яго на неба (BRMŠ I, С. 268).

Апрача гэтай хронікі, пра каваля як стваральніка Сонца гаворыцца ў адной літоўскай легендзе. У ёй апавядаецца пра тое,

што ў даўніну жыў чалавек – каваль. Тады паўсюль было цёмна, нібы ўначы, і гэты каваль вырашыў выкаваць Сонца. Ён узяў бліскучае жалеза, каваў і каваў, ды праз шэсць гадоў Сонца было гатовае. Тады ён залез на найвышэйшы дах і закінуў Сонца ў неба (LTR 4239/506/). Творчая дзейнасць каваля, дакладней, каваля Сонца, засведчаная і ў латышскім фальклоры. Гэтым разам каваль вырабляе на замову Бога круглую бляху. Бог фарбуе яе ў золата і вешае на неба. Гэтак з'явілася Сонца (Ltt S. 35). Такім чынам, стварэнне Сонца як заслуга каваля вядомая пісьмовым крыніцам як літоўскага, гэтак і латышскага фальклору.

З міфам пра стварэнне Сонца звязаная таксама гісторыя аб яго выкраданні ды вызваленні. Гэтае паданне вядомае з гістарычных крыніцаў, менавіта яно было занатаванае гісторыкам XV ст. Энеа Сільвіо Пікаламіні. Ён піша пра племя, якое, пашыраючы хрысціянства на літоўскіх землях, наведаў манах Геранім Пражскі. Гэтае племя шанавала Сонца ды валодала вялізным жалезным молатам на гонар свяціла. Святар, запытаны пра яго значэнне, распавёў, што аднойчы Сонца не было доўгі час – магутны кароль замкнуў яго ў наймацнейшай вежы. Тады на дапамогу прыйшлі задыякальныя знакі. Агромністым молатам разбілі яны вежу, вызвалілі Сонца ды вярнулі людзям (BRMŠ I, C. 591-592, 595). Гэтак Сонца было вызваленае знакамі задыяку. Апошнія ўяўляліся як персаніфікаваная дзейная асоба, што маніпулюе гіганцкім молатам.

Задыяк – гэта зона неба на абодва бакі ад экліптыкі, унутры якой рухаюцца Сонца ды планеты. Яна падзеленая на 12 частак згодна з сузор'ямі, якім адпавядаюць знакі задыяку. Знакі задыяку сімвалізуюць адрэзкі дыстанцыі, што праходзіць Сонца. Калі Сонца было скрадзенае, яно, так бы мовіць, не рушыла сваім шляхам праз задыяк. Панятак знакаў задыяку з'явіўся на вельмі ранняй стадыі цывілізацыі. Як сістэма астральных сімвалаў ён мог існаваць на тэрыторыі Літвы і ў дахрысціянскія часы.

Паводле пісьмовых крыніцаў вызначана, што алтар у храме Пяркунаса ў Вільні складаўся з 12 прыступак, кожная з якіх была прысвечаная адпаведнаму знаку задыяка. Штомесяц, калі Сонца ўваходзіла ў пэўны з іх, на адпаведнай прыступцы спальвалася ахвяра (BRMŠ II, C. 463, 465). Такім чынам, у храме Пяркунаса знакі задыяку былі звязаныя з Сонцам, таму можна сказаць, што ўжо тады (у XIII ст.) гэтыя астральныя знакі былі складнікамі сістэмы сімвалаў даўняй рэлігіі. Відавочна, што яны былі невыпадкова згаданыя Пікаламіні ў тлумачэнні таго, як літоўцы ўяўлялі сабе страту Сонца ды яго вяртанне на неба.

Адметнасць прыведзенага Пікаламіні фрагмента міфа ў тым, што Сонца вызваляецца кавальскім молатам. Менавіта молат каваля – гэта той інструмент, якім было створанае Сонца. Імаверна, што знакі задыяку – адзін з субстытутаў каваля як асобы, звязанай з Сонцам. Сувязь знакаў задыяку з кавальскім молатам, прынамсі, незвычайная. У кожным разе, можна меркаваць пра значэнне молата як уласнага інструмента каваля не толькі ў кантэксце стварэння Сонца, але і ў дачыненні да яго вызвалення з палону і вяртання людзям. Відавочна, праз гэта згаданы інструмент адмыслова шанаваўся. Трэба адзначыць, што інструментам кавалёў надавалася вялікая пашана і святы статус у шматлікіх міфалагічных традыцыях; верылі таксама, што творчая дзейнасці каваля падобная да боскай. У гэтым кантэксце сюжэт пра каваля, што куе Сонца, і пра незвычайны молат, пры дапамозе якога вызваляецца Сонца, здаецца лагічным і зразумелым.

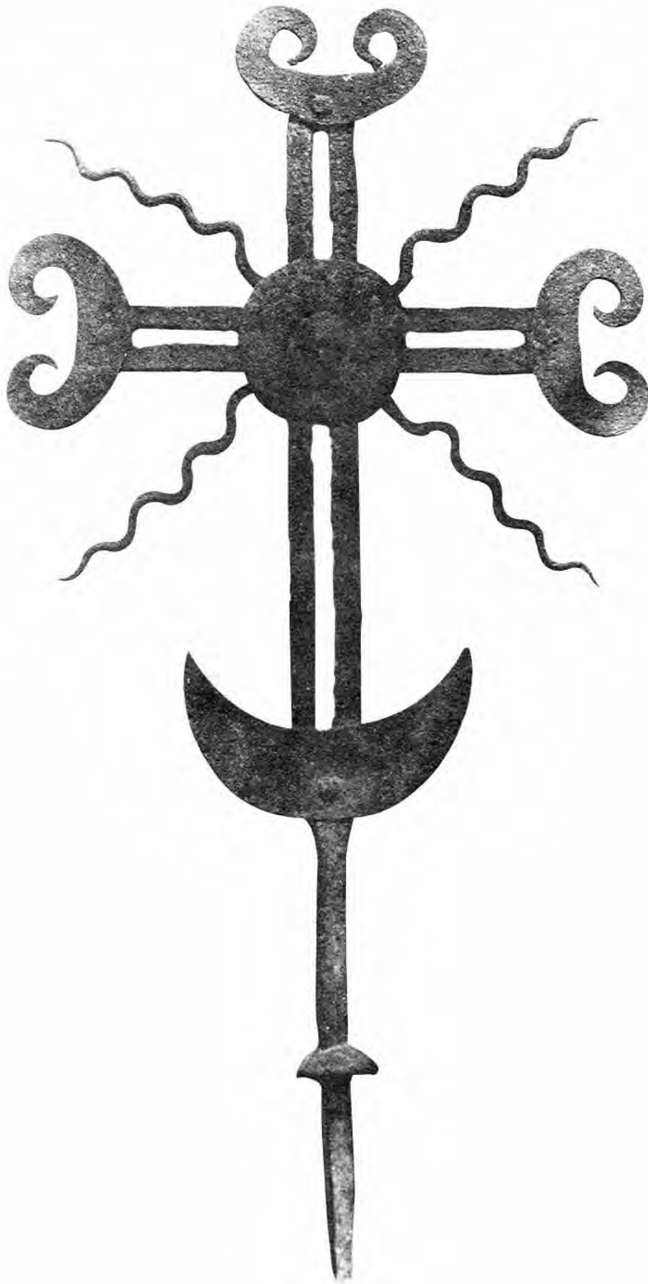
Месяц (Mėnulis). Работа Данелюса Садзейкі.

З'ЯЎЛЕННЕ СУЗОР'ЯЎ

Grįžulo Ratai (Вялікая Мядзведзіца)

Разам са згаданымі нябеснымі целамі, людзі мінулага назіралі некаторыя сузор'і і тлумачылі іх паходжанне. Добра вядомай была Вялікая Мядзведзіца (*Ursa Major*), па-літоўску *Didieji Grįžulo Ratai*. У шмат якіх народаў гэтае сузор'е называлася коламі (літ. *ratai*). Гэтак уяўлялі гэтае сузор'е грэкі, рымляне, фрыгійцы, хеты, таксама яны вызначалі яго як колы, толькі не аднакарэннымі словамі, а словамі рознага паходжання[14]. Літоўскае азначэнне *Grįžulo Ratai* блізкае да латышскай назвы гэтага сузор'я: *Greizie Rati*. Слова *greizie* абазначае «крывы», «касы», а ўся назва перакладаецца як «крывыя колы». Слова *Grįžulo* паходзіць ад дзеяслова *gręžti* – «гнуць», «загібаць». Паняцці *Grįžulo* і *Greizie* набываюць значэнне крывізны, скошанасці. З гэтай семантыкай сэнс *Grįžulo Ratai* звязаны і ў фальклоры.

Літоўскі вусны фальклор уяўляе *Grįžulo Ratai* як колы, якія на нешта напароліся падчас паездкі па небе, або зламаліся там зусім, і засталіся ляжаць. На гэтых колах маглі ехаць Аліёшус альбо Эйнікіс (LTR 1300/30/). Хрысціянскія святыя Ілля і Енах (літ. *Alijošius* і *Einikis*) – з'яўляюцца ў літоўскіх вусных паданнях позняй трансфармацыяй бога грымотаў Пяркунаса. Да сёння пашыранае народнае вераванне, што едучы па небе на колах Аліёшус (з ім можа таксама быць Эйнікіс) ёсць громам або нават самім Пяркунасам (LMD I 613/45/, LTR 739/1/, 832/76/, 2212/147/, 3867/216/). Таксама у адным з народных паданняў гаворыцца, што пярун грыміць, калі св. Рыгор (літ. *Grigalius*) грукоча маленькімі коламі па аблоках (LTR 1181/741/). Імя Grigalius гучыць падобна да *Grigas*, іх можна разглядаць як два варыянта аднаго імя (*Grigas* было б у такім выпадку кароткім варыянтам *Grigalius*). Увогуле, *Grįžulo Ratai* часта завуцца *Grigo Ratai*. Такім чынам, *Grigo*, ці *Grįžulo*, *Ratai* могуць быць звязаныя з Пяркунасам. На гэтых колах, што знаходзяцца на небе, ездзіў адзін з багоў найвышэй-



Каваны крыж званніцы з салярна-лунарнымі матывамі (в. Румбонай, Алітускі р-н). Фота Мячыславаса Сакалаўскаса, 1968 г.

шай часткі міфалагічнага свету, а менавіта бог грымотаў. Сувязь між *Grjžulo Ratai* і Пяркунасам пацвярджаецца і праз азначэнне гэтага сузор'я, вядомае сярод жыхароў адной з літоўскіх мясцовасцяў (р-н *Gruzdžiai*), – *Perkūno ratai*, «Пяркунавы колы»[15].

Відавочна, міфалагема *Grigo*, або *Grjžulo Ratai* мае дачыненне да сістэмы вобразаў бога грымотаў. Колы, як ужо адзначалася, гэта вельмі характарыстычны атрыбут Пяркунаса, які часта ўяўляўся тым, хто раз'язджае па небе. Грукатанне воза тлумачылася як грымоты, а іскры з-пад колаў – бліскавіцы (LTR 832/146/, 2567/228/). Гэтак сузор'е, названае ад колаў, наўмысна атаясамлялася з Пяркунасам або ягоным заменнікам Аліёшусам. Як тлумачыцца ў легендзе, Аліёшус ехаў на колах праз пекла, але дышаль на нешта напароўся, і яны сталі звацца *Grjžo Ratai* (LTR 1300/30/).

У іншым варыянце легенды на *Grigo Ratai* ехаў Месяц, і аднойчы колы напароліся на кут пекла – яны засталіся на небе да нашых часоў (LTR 1300/174/). Гэты сюжэт здаецца незвычайным, бо месяц рэдка звязваецца з праездам па небе ў літоўскім фальклоры. Верагодна, тут ён уводзіцца ў аповед разам з асобай, што едзе на *Grigo Ratai*. На *Grigo Ratai* мог ездзіць і чараўнік Вардаўскас (або Твардаўскас, які ўзгадваецца таксама ў легендах пра паходжанне плямы на месяцы, – LTR 1160/80/, 3857/153/). Колы зламаліся, Вардаўскас упаў на месяц, і адтуль тырчаць толькі ягоныя вялікія шчокі. Колы аднак засталіся на небе, дзе яны рыпяць на холадзе[16]. Яшчэ ў адным варыянце адпаведнага падання сцвярджаецца, што на *Grigo Ratai* ездзілі Бог са св. Пятром. Яны хацелі агледзець неба, але адна вось зламалася, коні спалохаліся, панеслі і перакулілі колы. Перакуленыя колы гэтак і засталіся на небе (LTR 1352/3/).

Такім чынам, у літоўскім фальклоры Вялікая Мядзведзіца, *Grjžulo Ratai*, уяўляецца як колы, што зламаліся падчас паездкі па небе ды засталіся там, колы на якіх ездзілі Аліёшус, альбо Месяц, альбо Вардаўскас, альбо Бог са св. Пятром. Гэта азначае, што літоўскія вусныя паданні дапаўняюць пашыраную ў свеце выяву гэтага сузор'я як колаў.

Sietynas (Плеяды)

Яшчэ адна група зорак была здаўна цікавай чалавеку – Плеяды (*Pleiades*), па-літоўску *Sietynas*[17], што адносіцца да сузор'я Цяльца. Матыў *Sietynas* вызначальны ў літоўскім вусным фальклоры – ён з'яўляецца як у спеўнай, гэтак і ў апавядальнай народнай творчасці. У песнях аб Sietynas гэтае сузор'е далучаецца да сям'і персаніфікаваных нябесных целаў і часта ўзгадваецца пасля бацькі-Месяца і маці-Сонца. У той жа час яму надаецца статус брацікa, абаронцы дзяўчыны-сіраты, або хлопчыка-салдата: *«Sietyns brolelis, Sietyns brolelis, Sietyns brolelis Lauku lydėjo»* («Сітачка-брацік, Сітачка-брацік, Сітачка-брацік аглядае поле») (LTt I 334); *«Žaunierėliai vargdienėliai, kur jūsų broleliai? – Mūs brolaliai, mūs raiteliai, – danguj sietynėliai» («Жаўнерыкі-небаракі, дзе вашы брацікі? – Нашы брацікі, нашы вершнічкі, – на небе, сітачкі»)* (LMD I 915/69/)

У вусным фальклоры літоўцаў ёсць паданні аднаго сюжэтнага тыпу, прысвечаныя *Sietynas*. *Sietynas* тут не антрапаморфная істота, а хатняя прылада працы. Нягледзячы на гэта, сузор'е ў міфалагічным свеце істотны аб'ект і прычына пэўных калізіяў.

У легендах тлумачыцца, што *Sietynas* гэта сіта (літ. *sietas*, прылада, якой прасейваецца звычайная мука), што належыла аднаму з міфічных жыхароў свету і аднойчы было скрадзенае. Ніжэй прыводзіцца адзін з характэрных варыянтаў гэтага сюжэтнага тыпу: *«Danguje gyveno Norkus. Kartą velnias jam pavogė sietelį. Jis [Норкус] nuėjo į peklą ir ėmė taip trankytis, kad net žemėje buvo girdėti. Ir dabar, kai kas nors trankosi, sako: "Trankosi, kaip Norkus po peklą"» («Жыў на небе Норкус. Аднойчы Вяльняс скраў ягонае сітачка. Норкус пайшоў у пекла і пачаў там так грукатаць, што было чутно на зямлі. Нават цяпер, калі нехта грукоча, кажуць: "грыміш, бы Норкус у пекле"»)* (LTR 1001/101/) .

Спачатку дзеянне адбываецца на небе, у асяроддзі нябеснага жыхара Норкуса, пазней – ва ўладаннях Вяльняса, у пекле. Прадстаўнікі абодвух частак уступаюць у канфлікт вакол сіта.

Сюжэт і дзейныя асобы гэтага падання могуць асацыявацца з міфам пра бога грымотаў Пяркунаса, менавіта з матывам, калі Вяльняс скрадае нешта, належнае Пяркунасу. Матыў крадзяжу прылады працы Грому вядомы ў стараіндыйскіх, старагерманскіх, фіна-вугорскіх міфах[18]. У прыведзеным паданні Норкус адпавядае грымотніку Пяркунасу. Гэтая асоба, як і характэрна для асобаў з апісанага міфу, пераследуе Вяльняса з-за крадзяжу ўласнага істотнага аб'екту, дабіраецца ажно да пекла, дзе пачынае грымець так, што чутно ажно на зямлі. Няма ніякіх сумневаў у тым, што грукатанне Норкуса гэта грымоты перуноў.

У некаторых паданнях у гэтай якасці згадваецца св. Моркус (Маркус), які змагаецца з Вяльнясам і прыносіць сіта назад (LTR 1300/29/, 1550/71/). Ён выпраўляецца ў пекла, каб вярнуць сіта на просьбу Марыі. Ад страху Вяльняс зацямняе пекла, аднак Моркус знаходзіць сіта і вяртае яго Марыі, а яна вешае сіта на зоры (LTR 1300/29/). У адным з варыянтаў апавядаецца, што калі Марыя не знаходзіць сіта, Моркус адпраўляецца ў пекла і разганяе ўсіх чарцей. Застаецца толькі адзін кульгавы, што аддае Моркусу сіта. Той прыносіць сіта назад Марыі і яго вешаюць на неба побач з месяцам. (LTR 1500/71/). Фанетычна імёны Норкус і Моркус вельмі падобныя. Норкус, згаданы папярэдне ў варыянце аднолькавага сюжэта, гэта, пэўна, троху змененае імя Моркус. Выяўлена, што Пяркунас мог атрымаць імя святога Моркуса (LTR 832/674/). Апрача таго, трэба адзначыць, што дзень св. Моркуса, які надыходзіць якраз за днём св. Юргіса, г. зн. 25 красавіка, звязваўся з дрэнным надвор'ем. У дзень св. Моркуса вёскі абыходзілі з крыжам, каб пазбегнуць дрэннага надвор'я (LTR 374/2254b/).

Тое, што Норкус і Моркус адпавядаюць Пяркунасу, бачна ў адным з варыянтаў падання, у якім ролю пераследніка Вяльняса за крадзеж сіта адной асобай выконвае менавіта Пяркунас. Апавядаецца, як Тры Каралі прыйшлі да Найсвяцейшай Маці праведаць нованароджанага Бога, ды прынеслі яму падарункі ў сіце. Найсвяцейшая Маці павесіла сіта на неба. Аднак Вяльняс скраў сіта ды засунуў пад елку. Найсвяцейшая Маці папрасіла Пяркунаса адабраць сіта ў крадзцы. Пяркунас ударыў у Вяльняса, адабраў сіта ды вярнуў Найсвяцейшай Маці. Яна ізноў вывесіла сіта на неба, і гэтак з'явіліся *Sietynas*, Плеяды (LTR 1471/64/). У паданні прысутныя персанажы і рэаліі дзвюх рэлігіяў. Верагодна, дзейныя асобы ад хрысціянскай рэлігіі ёсць заменай ранейшых міфалагічных персонаў. Магчыма да Найсвяцейшай Маці была Лаўма, якая верагодна была жонкай Пяркунаса[19]. Было заўважана, што ў латышскіх песнях сіта – гэта характэрны атрыбут жонкі бога грымотаў і яго дзяцей (BW 33699, 33708). Маці сыноў Пэркуонса або яго дачка ўжывалі сіта, каб рабіць прыгожы дождж[20], і такім чынам, сіта магло быць звязанае з даждждом. Гэта пацвярджаюць і міфы старажытных індыйцаў ды грэкаў. З гэтай прычыны сіта належала, відавочна, Пяркунасу, – богу, які кіраваў метэаралагічнымі з'явамі.

ПАХОДЖАННЕ ЧАЛАВЕКА

Як сцвярджаюць паданні, напачатку свету быў створаны і чалавек. Стварэнне чалавека – адзін з этапаў ва ўсеабдымным касмаганічным працэсе. У некаторых фальклорных наратывах згадваецца пра тое, што чалавек або іншая антрапаморфная істота быў створаны «пасля стварэння свету» (LTR 1542/375/, 1208B/1275/). Відавочна, гэта крэатыўны акт, што азначае заканчэнне касмаганічнага працэсу.

У літоўскіх легендах чалавек найчасцей ствараецца Богам. Гэты Бог не называецца ніякімі пэўнымі найменнямі. У адной легендзе сцвярджаецца што ён – кароль усіх каралёў (LTR 10b/121/). Гэтая характарыстыка як уладара над усім асацыюецца са статусам найвышэйшага Бога. Часамі Бог-творца людзей называецца *Viešpats Dievas* (LTR 10b/120/) або *Ponas Dievas* (LTR 10b/121/; LMD I 561/10/) – абодва варыянты азначаюць «Пан Бог». Няма сумневу, гэтыя азначэнні пазычаныя з хрысціянства. Агулам, трэ-

Поцюс (прасніца) з салярнымі матывамі (Камянецкі р-н), першая палова XX ст. Калекцыя Міхася і Дзяніса Раманюкоў.

ба адзначыць, што паданні аб стварэнні чалавека зазналі ўплыў біблейскіх паданняў, аднак, паміж гэтымі элементамі ў шматлікіх выпадках праступае адрозны слой дахрысціянскай рэлігіі.

У фальклоры зафіксаваныя разнастайныя шляхі стварэння чалавека, якія можна звязаць з архаічнымі антрапаганічнымі міфамі іншых народаў. Адзін з іх – стварэнне чалавека са сліны Бога: *«Kada seniai Viešpats Dievas ėjo per vieną žemės plotą. Beeidamas du kartu nusispjovė ir nuėjo, kur jam reikėjo. Tačiau spjaudalai neišdžiūvo, bet pavirto žmonėmis: pirmas – vyru, antras – moterim. Tiedu žmonės tenai ir gyveno» («Калісьці даўно ішоў Пан Бог па раўніне. Падчас хады ён двойчы плюнуў і пайшоў далей. Сліна, аднак, не высахла, аператварылася ў людзей, адна – у мужчыну, адна – у жанчыну. Гэтыя два чалавекі тады пачалі там жыць»)* (LTR 10b/120/).

Гэтак са сліны Бога паўстала першая пара людзей. Праз сліну аднак творыць не толькі Бог, але і Вяльняс. Як апавядаецца ў легендах аб стварэнні зямлі, там, дзе плюнуў Вяльняс, з'яўляюцца ўзгоркі, балоты (LMD I 561/31/) або проста крушні камянёў (LTR 961/311/). Такім чынам, праз сліну Вяльняс творыць зямную паверхню, а Бог – людзей (часам і самога Вяльняса).

Усходнія славяне і германцы таксама вераць у тое, што сліна мае надзвычайную моц[21]. У фальклоры ўсходніх славянаў вядомы матыў аб тым, як з пляўка Бога паўстае антрапаморфны сатана[22]. У германскай міфалогіі плююць багі абодвух родаў – асы і ваны – у кацёл у знак замірэння, і з гэтае сліны нараджаецца міфічная персона Квасір, найразумнейшы з усіх людзей[23]. Чалавекападобная істота ў міфалагічных паданнях літоўцаў ды іншых народаў, такім чынам, магла быць створаная са сліны, дакладней, са сліны Бога. Гэта можна прымаць за праяву боскай эманацыі, праяву крэатыўнай энергіі ў матэрыялізаваным стане.

З'яўленне чалавека з кропляў вады таксама звязанае з яго стварэннем з божай сліны. Сліна таксама ў пэўным сэнсе кропля вады, аднак не звычайная, з божага роту. Кропля вады, з якой створаны чалавек, таксама шчыльна звязаная з целам Бога. Яна крапае падчас мыцця божага твару. Расказваюць, што аднойчы Бог мыў свой твар, бо забрудзіўся, калі паліў у печы. Падчас мыцця адна кропля вады ўпала на зямлю, і з яе паўстаў чалавек (LTR 10b/121/). З кропляў вады, што зляцелі з пальца, які Бог змачыў у марской пене, былі створаныя анёлы. Бог трымаў безыменны палец над талеркай, і, падаючы, кроплі ператвараліся ў прыгожых анёлаў (LMD I 1000/163b/).

Чалавек, такім чынам, можа паўставаць з вадкасцяў рознага роду: з божай сліны, з кропляў вады, што падаюць з божага цела. У антрапагоніі, як і ў міфах аб стварэнні свету, вада выконвае не толькі ролю першаматэрыі, у якой з'яўляецца жыццё, але і самога рэчыва стварэння.

У літоўскім міфалагічным наратыве жыццядайным элементам можа быць не толькі вада, але і супрацьлеглы элемент – агонь. Паўстанне чалавека часам тлумачыцца аналогіяй з развядзеннем агню. Адна легенда распавядае, як Бог б'е разам два камяні, і анёлы пачынаюць злятаць долу нібы яскаркі (LTR 1208B/1275/). У іншай легендзе гаворыцца пра тое, як крэсівам высякаюцца яскаркі, што пераўтвараюцца ў анёлаў (BLV S. 280). Гэтак істоты чалавечай формы ўтвараюцца з яскарак, г. зн. з полымя. Полымя, як і вада – адзін з асноўных элементаў свету, што падтрымлівае жыццё і ўвесь Сусвет. Выкрасанне агню двума камянямі – стары спосаб здабывання агню. З тае прычыны, што здабыванне агню звязанае з трэннем, шмат у якіх культурах яно атаясамляецца з праявамі сексуальнасці[24]. Трэнне камянёў само па сабе выклікае асацыяцыі з кантактам палоў, што робіць магчымым пачатак новага жыцця. Таму, маючы на ўвазе асаблівасці міфалагічнага мыслення, цалкам матываваным здаецца тое, што з'яўленне чалавека тлумачыцца паводле аналогіі з трэннем і паслядоўным развядзеннем агню.

Яшчэ адзін спосаб стварэння чалавека – вылепка яго з гліны: *«Taip sako senovės žmogus Simonavičius iš Pakalmonės, sako, kad Dievas žmogų lipdė su abiem rankom, o pirštų galus, aplipusius nuog molių, tai vis valė ing pasturgalį. Ir visą kūną pakolei nulipdė, tai vis turėjo nusivalyti pirštų galus, ir visą kūną kolei sudailino. Dėlto dabar vis yra pasturgaly kūnas storesnis, taip ir vis kaltesnis, už viską tur atsakyti. Kas-ne-kas, o tas pasturgalis tur atsakyt (w skurę bierze). O kada Dievas visą cielą kūną sutvėrė, ale nosiai nepriteko, tai iš užpakalio pasturgaly ravą padarė, o molį iš tenai išėmė ir nosį iš to sutvėrė. O dėlto ir šiandien atsiliep pasturgalis su nosia: vos iš pasturgalio kas brakšt, ir tuojau į nosį šmakšt» («Так кажа адзін вельмі стары чалавек, Сіманавічус з Пакаламонэ, кажа, што Бог ляпіў чалавека дзвюма рукамі, і кончыкі пальцаў, на каторыя ляпілася гліна, ён вышыраў аб азадак. Пакуль ён не зляпіў цэлае цела, трэба было заўсёды выціраць пальцы, пакуль не скончыў фармаваць цела. Таму ззаду цела заўсёды таўсцейшае, да таго ж і больш вінаватае, мусіць за ўсё адказваць. Што-што, а гэты азадак мусіць адказваць. І калі Бог скончыў цэлае цела, не хапала гліны на нос, ён зрабіў у заду канаўку, узяў адтуль гліны і зрабіў з яе нос. Таму і зараз зад звязаны з носам: як толькі нешта з заду – адразу ў нос»)* (BLS 35).

Гэты матыў раскрывае зямельнае паходжанне людзей. Уяўленне, што між чалавекам і зямлёй існуюць шчыльныя адносіны, пацвярджаецца і падабенствам літоўскіх словаў *žmogus* 'чалавек' і *žemė* 'зямля'. Гэтыя словы паходзяць з аднаго кораня. Падобная сувязь існуе і між лацінскімі *homo* 'чалавек' ды *humus* 'зямля'.

У Біблії першы чалавек Адам таксама быў створаны з зямлі. Там сказана, што Пан Бог стварыў чалавека з глебы на пашы, удзьмуў яму у нос дух жыцця, і гэтак чалавек стаў жывым (1. Майсей 2,7). Існуе погляд, што аповед гэткага зместу прыйшоў у Біблію з вусных апавяданняў[25] (МНМ I, С. 40-41). Матыў лепкі чалавека з гліны вядомы ў міфах многіх народаў: бабілонцаў, егіпцян, грэкаў, аўстралійцаў, насельнікаў Новай Зеландыі, Таіці, Барнео, афрыканскіх плямёнаў, народаў Амерыкі – эскімосаў і індзейцаў[26]. Гэта паказвае, што сюжэт стварэння чалавека з зямлі вельмі архаічны і шырока пашыраны. Цяжка вызначыць, што было першапачатковай крыніцай літоўскай легенды аб стварэнні чалавека з гліны і ўдыханні ў яго жыцця – фальклор ці Біблія. Аднак, калі ў іншых легендах жывёлы ствараюцца падобным чынам з гліны, можна меркаваць, што гэтая ідэя ўзнікла ў літоўскім фальклоры. Як вядома з паданняў, Бог альбо Вяльняс з гліны альбо маленькіх кавалачкаў зямлі лепіць хатніх і дзікіх жывёлаў, птушак, казу, авечку, ваўка (LTR 1419/20, 326/, 327/303/), жаўрука, голуба (LTR 859/5, 43, 38/), жабу (LTR 752/34/). Ім, як і чалавеку, Бог удыхае душу. Толькі пасля гэтага яны ажываюць. У літоўскіх паданнях, як жывёлы, гэтак і чалавек могуць быць зробленымі з зямлі. Іх творцам часта выступае не толькі Бог, але і яго памагаты, Вяльняс. Але апошні стварае жывёлаў, а не людзей.

Такім чынам, у літоўскіх легендах захаваліся апавяданні аб стварэнні чалавека. Як высветлена, нярэдка ў іх наслойваюцца эле-

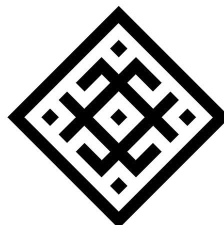
менты старой рэлігіі і матывы, што паходзяць са Святога Пісання, спалучаецца даўні міфалагічны светагляд з пазнейшай хрысціянскай або нават сучаснай традыцыяй. Найбольш архаічныя з гэтых матываў могуць разглядацца як фрагменты дахрысціянскага антрапаганічнага міфа, што быў часткай міфа пра стварэнне свету.

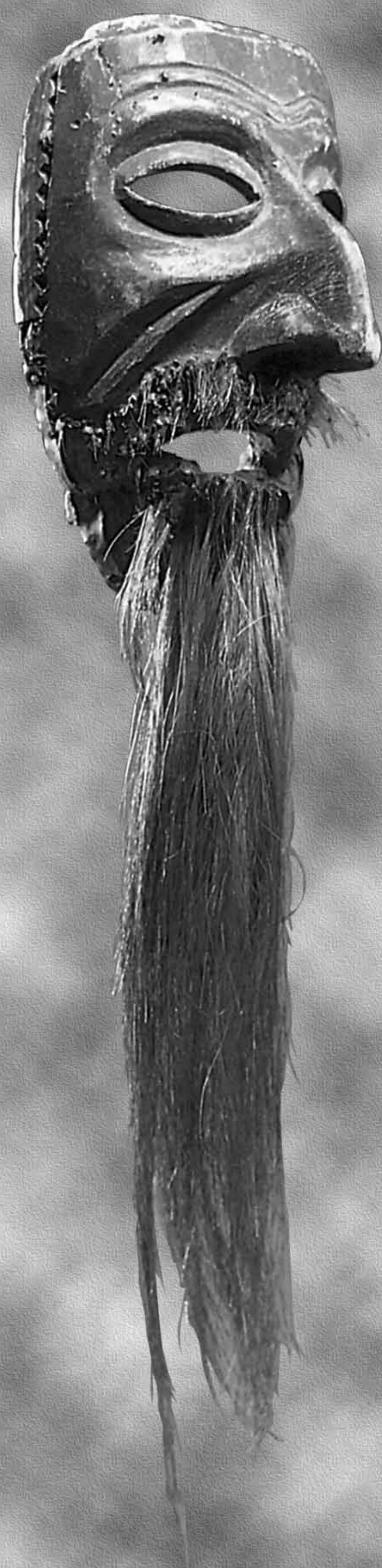
Намі былі разгледжаныя сюжэтныя тыпы і матывы касмаганічнай тэматыкі ў літоўскім фальклорным наратыве. Яны апавядаюць аб перадгісторыі свету *in illo tempore*, у тыя часы, калі яшчэ не было нічога і паступова пачалі стварацца асноўныя кампаненты Сусвету: зямля, неба, сонца, сузор'і і напрыканцы – чалавек. Аналогіі да бальшыні з іх можна знайсці ў еўрапейскім кантэксце, а ў некаторых выпадках – у шырэйшым кантэксце народаў свету. Гэтыя аналогіі пацвярджаюць аўтэнтычнасць, архаічнае паходжанне наратываў, іхняе дачыненне да міфалагічнага светагляду. Праз спалучэнне і параўнанне адшліфаваных перадачай праз стагоддзі паданняў можна паспрабаваць аднавіць поўную карціну літоўскага касмаганічнага міфа. ✸

З нямецкай мовы паводле аўтарскага арыгіналу пераклаў Дзяніс Быханькоў.

Крыніцы:
BLS – Lietuvių liaudies sakmės. Parengė J. Balys. Kaunas, 1940.
BLV – Iš gyvenimo lietuviškų vėlių ir velnių. Surinko dr. J. Basanavičius. Chicago, 1903.
BsV – Iš gyvenimo vėlių bei velnių. Surinko Jonas Basanavičius. Kaunas, 1928.
BW – Barons Kr. un Wissendorffs H. Latvju dainas. Sēj. 5. Petrogradā, 1915.
LMD – Lietuvių mokslo draugijos rankraščiai Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lietuvių tautosakos rankraštyne.
LPK – Balys J. Lietuvių pasakojamosios tautosakos motyvų katalogas // Tautosakos darbai. 1936. T. 2.
LPTK – Lietuvių pasakojamosios tautosakos kartoteka, sudaryta Bronislavos Kerbelytės.
LTdz – Latviešu tautasdziesmas. Izlasi kārtojuši: A. Ancelāne, K. Arājs, M. Asare, R. Drīzule, V. Greble. Sēj. 3. Rīga, 1957.
LTR – Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lietuvių tautosakos rankraštynas.
Ltt – Latviešu tautas teikas: Izcelšanās teikas. Izlase. Sastadītāja un ievada autore A. Ancelāne. Rīga, 1991.
МНМ – Мифы народов мира: Энциклопедия в двух томах. Т. 1 – 2. М., 1980 – 1982.
RD – Rėza L. Lietuvių liaudies dainos. T. 1. Vilnius, 1958.
SIŠLSA – Šiaurės Lietuvos sakmės ir anekdotai. Surinko Matas Slančiauskas. Vilnius, 1975.

[1] Падрабязней гл.: Laurinkienė N. Mito atšvaitai lietuvių kalendorinėse dainose. Vilnius, 1990.
[2] Элиаде М. Трактат по истории религии. Т. 2. СПб., 1999. С. 329.
[3] Schier K. Die Erdschöpfung aus dem Urmeer und die Kosmogonie der Völospá. – Märchen, Mythos, Dichtung. München, 1963. С. 326.
[4] Кузнецова В. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998. С. 61; Смоленский этнографический сборник. Составил В. Добровольский. Ч. 1. СПб., 1891. С. 229-230.
[5] Айхенвальд А., Петрухин В., Хелимский Е. К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов. Балто-славянские исследования. 1981. М., 1982. С. 162-190.
[6] Элиаде М. Тамсама. С. 328-338.
[7] Eliade M. Kosmogoninio mito funkcija ir struktūra. Krantai. 1990. Rugsėjis. С. 59.
[8] Золотарев А. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964. С. 276, 278, 280.
[9] Becker U. Simbolių žodynas. Vilnius, 1995. С. 59.
[10] Когда Ану сотворил небо: Литература древней Месопотамии. Пер. с аккад., сост. В. Афанасьевой и И. Дьяконова. М., 2000. С. 35-57.
[11] Кёйпер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии. М., 1986. С. 31.
[12] Кузнецова В. Тамсама. С. 148; Айхенвальд А., Петрухин В., Хелимский Е. Тамсама. С. 175.
[13] Mitologijos enciklopedija. T. II. Vilnius, 1999. С. 154.
[14] Гамкрелидзе Т., Иванов В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Т. 1 – 2. Тбилиси, 1984. С. 686.
[15] Klimka L. Apie lietuviškuosius žvaigždynų vardus. // Tautosakos darbai. 1998. T. 9(16). С. 109.
[16] Тамсама.
[17] Параўн. паўн.-зах. бел. Сіта, Сітка 'тоесамае' (гл. Беларуская міфалогія: Энцыклапед слоўнік. Мн., 2006. С. 467). – Зацем рэд.
[18] Laurinkienė N. Senovės lietuvių dievas Perkūnas. Vilnius, 1996. С. 141-149.
[19] Vaiškūnas J. Ar pažino senoliai žvaigždes // Liaudies kultūra. 1994. №. 1. С. 17.
[20] Тамсама.
[21] Кузнецова В. Тамсама. С. 63. Simek R. Lexikon der germanischen Mythologie. Stuttgart, 1984. С. 226.
[22] Кузнецова В. Тамсама. С. 63.
[23] Simek R. Тамсама. С. 226.
[24] Becker U. Тамсама. С. 287.
[25] Фрезер Дж. Фольклор в Ветхом Завете. М., 1985. С. 15-17.
[26] Тамсама. С. 16-17, 20, 23-25.





ТРАДЫЦЫЙНЫЯ ВЕРАННІ
І МІФАЛАГІЧНЫЯ ЎЯЎЛЕННІ БЕЛАРУСКІХ ЛІТОЎЦАЎ

ЮРЫЙ
УНУКОВІЧ

Прадстаўнікі балцкіх этнічных супольнасцяў здаўна пражывалі на тэрыторыі сучаснай Беларусі. Яшчэ да пачатку фармавання беларускага і літоўскага народаў балты займалі асноўную яе частку. Найбольш шматлікімі з іх былі ятвягі, літоўцы (аўкштайты), латгалы, жамойты, прусы. Наступная этнічная гісторыя гэтых супольнасцяў прывяла да ўлучэння іх у склад беларускага і літоўскага этнасаў. У XV – XVI стст. літоўцы кампактна пражывалі ў асноўным на поўнач і захад ад лініі Гродна – Дзятлава – Навагрудак – Валожын – Мядзель – Браслаў. У наступныя стагоддзі бальшыня літоўскага насельніцтва гэтай тэрыторыі (у напрамку Ашмяны – Вільня – Трокі) зведала беларусізацыю і паланізацыю. У канцы XIX – пачатку XX ст. неасіміляваныя групы літоўцаў захаваліся ў ваколіцах Опсы (Браслаўскі р-н), Гервятаў (Астравецкі р-н), Дзявенішак (цяпер Літоўская Рэспубліка), Лаздунаў (Іўеўскі р-н) і некаторых іншых населеных пунктаў беларуска-літоўскага этнічнага памежжа. Пэўная колькасць літоўскага насельніцтва жыве ў Беларусі і ў наш час (згодна з перапісам насельніцтва 1999 г. – 6387 чалавек)[1].

Традыцыйная культура літоўцаў Беларусі вельмі цікавая для этнолагаў і фалькларыстаў найперш сваімі архаічнымі асаблівасцямі, захаванымі носьбітамі гэтай культуры праз ізаляванасць і адсутнасць шчыльных кантактаў з прадстаўнікамі этнічнай метраполіі. Адначасна шматлікія яе элементы маюць свае адпаведнікі ў традыцыйнай культуры мясцовага беларускага насельніцтва. Гэта можна вытлумачыць, з аднаго боку, агульнай балта-славянскай спадчынай, з другога – пазнейшымі блізкімі этнакультурнымі ўзаемадачыненнямі літоўцаў і беларусаў. У гэтым артыкуле аб'ектам даследавання ёсць традыцыйныя веранні літоўцаў Беларусі, якія кампактна пражываюць у Астравецкім і Воранаўскім раёнах Гродзенскай вобласці, Браслаўскім раёне Віцебскай вобласці. Яны складаюць адну з самых спецыфічных і кансерватыўных частак традыцыйнай духоўнай культуры беларускіх літоўцаў і шмат у чым адлюстроўваюць складаныя этнакультурныя працэсы, якія адбываліся ў мінулым у зоне беларуска-літоўскага этнічнага памежжа.

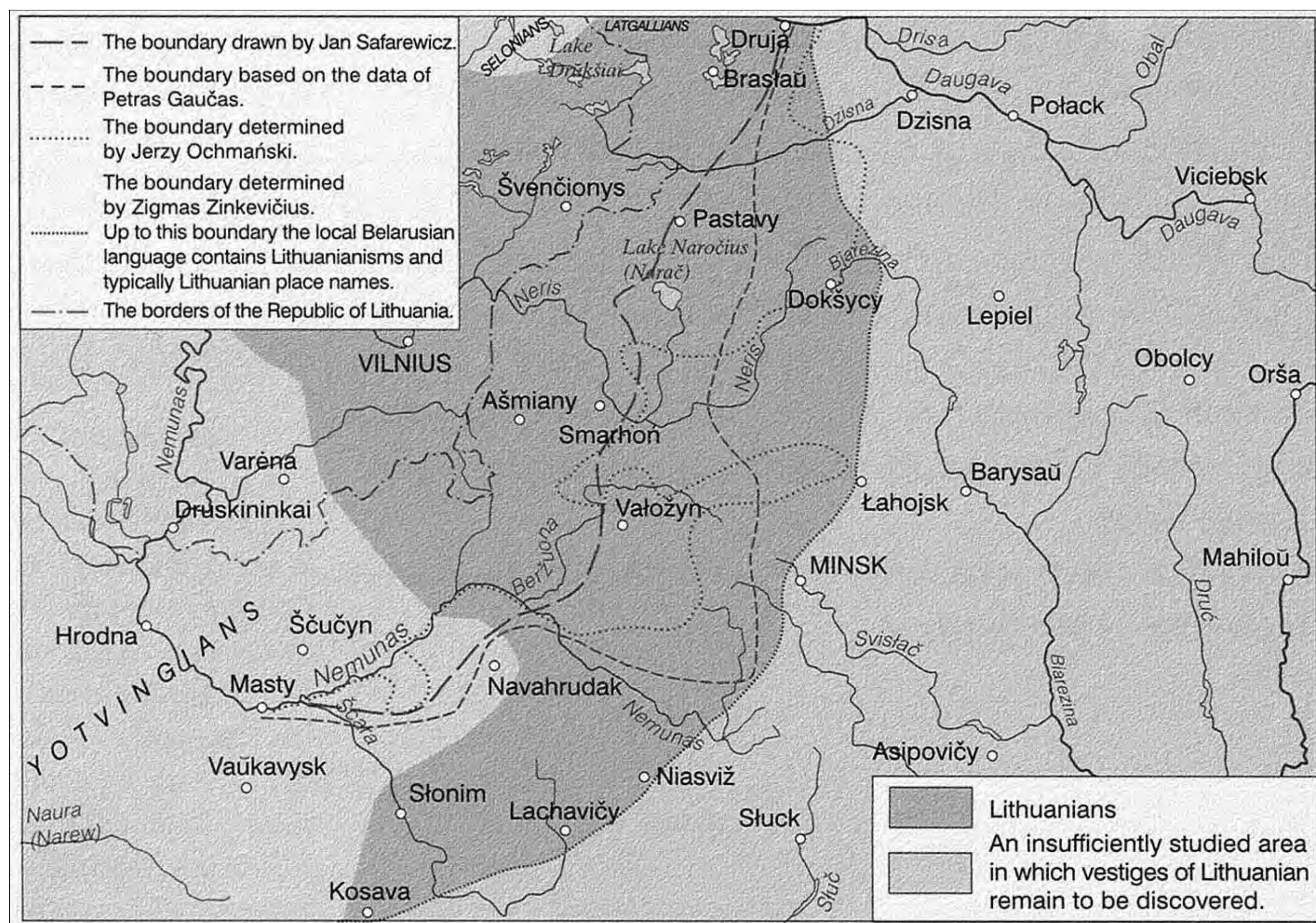
Цягам XX ст. шматлікія экспедыцыі этнографаў і фалькларыстаў (Ю. Айдуліса, Б. Сабаса, Бр. Куцкай, П. Марэцкаса, В. Дрэмы, М. Гімбуцене, Ю. Давідайціса, Н. Велюса, Ё. Трынкунаса, Н. Лаўрынкене ды інш.) зафіксавалі ў літоўцаў Беларусі, якія насяляюць памежныя з Літвой раёны, вялікую колькасць паданняў, легендаў, казак, павер'яў, замоваў, чараўніцкіх практык, забаронаў, варожбаў. Большасць матэрыялаў гэтых экспедыцыяў захоўваецца ў архівах Інстытута літоўскай літаратуры і фальклору, Інстытута гісторыі Літвы і Інстытута літоўскай мовы ў Вільні.

Значная частка сабраных матэрыялаў была прааналізавана і надрукавана ў выданнях «Gervėčiai» («Гервяты») (Vilnius, 1989), «Gervėčių pasakos» («Казкі Гервятаў») (Vilnius, 1997), прысвечаных літоўцам Гервяцкага краю (Астравецкі р-н Гродзенскай вобл.), у двухтомніку «Lydos krašto lietuviai» («Літоўцы Лідскага краю») (Kaunas, 2002), дзе змешчаныя матэрыялы і даследаванні з гісторыі, культуры і мовы літоўцаў Пеляскага краю (Воранаўскі р-н Гродзенскай вобл.), а таксама ў міжваенных літоўскіх выданнях, што друкавалі фальклор літоўцаў Віленскага краю – у IV томе «Tautosakos darbai» («Фальклорныя працы») (Kaunas, 1938), «Lietuvių tautosaka. Serija A: Sakmės. – T. I» («Літоўскі фальклор. Серыя А: Паданні. – Т. І») (Kaunas, 1940), паваенных абагульняльных выданнях – «Lietuvių mitologiškos sakmės» («Міфалагічныя паданні літоўцаў») (London, 1956), у III і IV тамах «Lietuvių tautosaka» («Літоўскі фальклор») (Vilnius, 1965, 1967) ды інш.

Акрамя матэрыялаў гэтых выданняў, у артыкуле былі выкарыстаны даступныя архіўныя звесткі Інстытута літоўскай літаратуры і фальклору, Аддзелу этналогіі Інстытута гісторыі Літвы, а таксама некаторыя ўласныя палявыя запісы, зробленыя аўтарам падчас экспедыцыяў па Воранаўскім і Астравецкім раёнах.

Самай папулярнай міфічнай істотай, якая вызначаецца мноствам назваў, аблічаў і функцыяў, сярод беларускіх літоўцаў быў і застаецца *вяльняс* (літ. velnias, velinas). Многія даследчыкі (Вяч. Ус. Іванаў, У. Тапароў, Н. Велюс і інш.) пагаджаюцца з тым, што літоўскі вяльняс родасны славянскаму Вялесу ці Воласу,

Святочная маска (в. Баёрай, Ігналінскі р-н), першая палова XX ст.



Усходняя мяжа пашырэння літоўскай мовы ў старажытнасці (V – XII стст.), вызначаная паводле наяўнасці літоўскай тапаніміі і літуанізмаў у мясцовых беларускіх дыялектах.

апекуну жывёлы, ахоўніку багацця, функцыі якога пасля хросту Русі пераняў св. Улас (Аўлас)[2]. Вядомы даследчык дахрысціянскіх веранняў літоўцаў Нарбертас Велюс адзначаў, што некалі *«ў даўняй літоўскай міфалогіі вяльняс мог уяўляцца не толькі як бог свойскай жывёлы, але і як апякун звяроў (асабліва казлоў, коней)»*[3].

Пра гэта можа ўскосна сведчыць і тое, што ў некаторых мясцовасцях Беларусі на дзень св. Уласа (11 лютага паводле старога стылю) адзначалася «конскае свята», падчас якога строга забаранялася працаваць на конях, бо ім у гэты дзень надавалася асаблівая ўвага і пашана[4]. Бясспрэчным ёсць і той факт, што да Вяльняса / Вялеса ў дахрысціянскія часы ставіліся як да бога памерлых, падземнага свету, смерці, уладара зямных водаў, у тым ліку мора і крыніцаў. Яго хтанічнае паходжанне пацвярджаецца таксама тым, што корань **uel-* у індаеўрапейскіх мовах здаўна вядомы ў аснове паняццяў, якія абазначалі памерлых і замагільны свет[5].

Пасля прыняцця літоўцамі хросту постаць Вяльняса апынулася ў сферы літоўскай дэманалогіі, дзе паводле сваіх функцыяў ён нагадваў беларускага нячысціка, чорта, злыдня (аднак не меў гэткай негатыўнай афарбоўкі) і не пераўвасобілася ў хрысціянскага святога, як гэта адбылося ва ўсходніх славянаў. Між тым, многія функцыі Вялеса былі перанятыя не толькі яго асноўным субстытутам – св. Уласам, але таксама святымі Мікалаем, Кузьмом і Дзям'янам, Пятром, гэткімі міфалагічнымі персанажамі, як мядзведзь, змяя, воўк, вадзянік, лесавік, дамавік ды інш. Як цвердзіць Н. Велюс, *«параўнанне гэтых персанажаў з літоўскім вяльнясам, вымалёўвае незвычайнае падабенства: супадаюць не толькі некаторыя іх знешнія асаблівасці, функцыі, але часам нават найдрабнейшыя дэталі»*[6]. Іншымі словамі, вобраз літоўскага вяльняса значна больш архаічны, адзіны і маналітны, у той час як у славянаў яму адпавядае шэраг міфалагічных персанажаў, функцыі якіх разам складаюць цэлы комплекс, характэрны для балта-славянскага Вяльняса / Вялеса[7]. Больш таго, на думку вядомай амерыканскай даследчыцы літоўскага паходжання Марыі Гімбуцене (Гімбутас), працэс разбагаўлення літоўскага Вяльняса (Вяласа, Вялінаса), трэцяга з найважнейшых балцкіх багоў пасля Бога (Dievas) і Пяркунаса (Perkūnas), адбыўся толькі ў апошнія стагоддзі[8]. Верагодна, таму вяльняс і дагэтуль застаецца адным з самых папулярных персанажаў літоўскай міфалогіі.

Літоўцы Гервяцкага краю (Астравецкі р-н Гродзенскай вобл.) лічылі, што вяльняс мог з'яўляцца людзям розны выглядам. Сярод найбольш пашыраных аблічаў выступае касцельная версія – ён рагаты, з хвастом і г. д. Аднак у народным варыянце гэта можа быць казёл або якая-небудзь іншая жывёла. Ён можа выступаць і чалавекам, апранутым у чорнае або белае. Часам гэта вялікі чалавек або нават волат. Для літоўцаў гэтага краю характэрны таксама вяльняс-крумкач. Ён з'яўляецца ў звязку з рознымі выпадкамі, але асабліва тады, калі хтосьці бярэ чытаць «чорную» кнігу[9].

У народных вераннях літоўцаў Пелясскага краю (Воранаўскі р-н Гродзенскай вобл.) быў папулярны вяльняс (у мясцовай гаворцы *вялінас* (літ. velinas), часам *лядокас* (літ. ledokas)[10]), які

з'яўляўся ў выглядзе авечкі ці барана, птушынай чарады, паніча з капялюшам[11]. Напрыклад, дарогаю дахаты чалавеку траплялася авечка, якую той лавіў і клаў сабе на воз. Вярнуўшыся дадому, замест меркаванай авечкі чалавек знаходзіў на возе цэглу або камень[12]. Калі вяльняса застрэльвалі ў лесе (пажадана меднай куляй), ад яго заставаліся толькі галавешкі[13].

У этыялагічных паданнях функцыі вяльняса розныя: ён ствараe Сусвет, спаборнічае з Богам. У легендах ды казках – нясе і кідае камяні, ставіць масты. Аднак улюбёны занятак вяльняса – чыніць шкоду людзям. Асабліва вяльняс любіць падманваць людзей. З гэтай нагоды ён можа ператварыцца ў жабрака, барана ці нават у саму Дзеву Марыю[14]. Падарожніку, які яго сустрэў, вяльняс прапаноўвае абмяняць барана, каня, смык, піпку, стрэльбу і г. д. Вяльняс жартуе з чалавека, бо замест каня застаецца пень ці бярозавае палена, замест смыка ці стрэльбы – конская галёнка ці качарэжка і г. д. Але гэта звычайна бяскрыўдныя жарты. Часцей за ўсё ён чапляецца да самагубцаў. У казках часта які-небудзь музыка ці падарожнік трапляе на вяселле да вяльняса, дзе маладой бывае знаёмая дзяўчына, якая павесілася. Гэта часам выступае як асноўная забава вяльняса[15]. Аднак ён можа з'явіцца і ў выглядзе жаніха, што сватаецца да дзяўчыны, звычайна сіраты. Лічыцца, што ад вяльняса можна абараніцца знакам крыжа, святой вадой або малітвамі. Ад яго ахоўвае і малое дзіця[16].

Сярод беларускіх літоўцаў бытавала шмат аповедаў пра людзей, у якіх «усяліўся вяльняс». Беларускія літоўцы верылі, што вяльняс можа «ўлезці» ў чалавека, і тады ён захворвае, найчасцей на псіхічную хваробу. Вяльняса мог «выгнаць» шаптун, чараўнік, або, даволі часта – выбіць венікамі жанчыны-аднавяскоўкі. Гора будзе таму, хто заключыць з вяльнясам дамову. Пасля смерці гэткія людзі – «чарнакніжнікі», чараўнікі – трапляюць у ягоныя кіпцюры. Такі лёс чакае і бязбожнікаў.

У гэтых павер'ях адчуваецца ўплыў Каталіцкага касцёлу. Многія з павер'яў з'явіліся тут у XVI – XVII стст. падчас інквізіцыйных судоў над ведзьмамі і ведзьмакамі. Творамі «хрысціянскага сярэднявечча» можна лічыць і паданні, у якіх апавядаецца пра тое, што жанчына можа нарадзіць вяльняса. Гэткі вяльняс можа задушыць жанчыну, калі своечасова не збягуцца людзі і не заб'юць яго[17]. Вяльняс можа ўступаць у сувязь з жанчынамі, ад чаго нараджаюцца неверагодныя пачвары. Сярод літоўцаў Опсаўскага краю (Браслаўскі р-н Віцебскай вобл.) занатаванае паданне пра тое, як святы Пётра раззлаваўся на жанчынаў праз іх сувязі з вяльнясамі, загадаў сваім слугам адсекчы ім усім галовы, але зразумеўшы, што свет без жанчын знікне, перадумаў і загадаў галовы прыляпіць назад. Слугі ж пaспехам пераблыталі і перамяшалі галовы: *«вяльнясам прыляпілі бабавы галовы, а бабам – вяльнясавы»*. Таму тут і цяпер жартуюць: *«Палова бабы, палова вяльняса»*, ці: *«Баба з галавой вяльняса»*[18].

У некаторых паданнях і легендах літоўцаў Беларусі вяльнясы выступаюць вельмі злымі істотамі, небяспечнымі для кожнага чалавека, які не ведае іх звычак. Яны наведваюцца на вячоркі ў лазню, дзе душаць дзяўчат. У лазню яны звычайна ходзяць «на трэцюю пару» (пасля мужчын і жанчын)[19]. Тут вяльняс сваімі паводзінамі нагадвае беларускага лазніка.

Паводле старажытных павер'яў, вяльняс баяўся Пяркунаса, які пераследаваў яго грымотамі. *«Калі гром грыміць і б'е ў камень, дрэва ці так куды, то казалі, што гэта Бог (Dievas) б'е вяльняса»*[20]. Падчас навальніцы вяльняс хаваўся пад пнём, з-пад якога вылазіў толькі пасля грымотаў і маланкі. На дрэвах, расшчэпленых маланкай, птушкі, якія ўспрымаліся як увасабленне «вяльняса», больш не збіраліся[21]. Часам вяльняс падаецца дурным, і тады чалавеку няцяжка яго падмануць. Гэткія паданні і казкі вылучаюцца ў асобны тып казак «пра дурнога вяльняса (чорта)»[22]. Як і беларусы, літоўцы верылі ў тое, што чалавеку нельга гойдаць нагамі, бо інакш на іх тады сядае нячыстая сіла (вяльняс) і гойдаецца[23].

Бальшыня вышэйпералічаных функцыяў, рысаў і ўласцівасцяў вяльняса знаходзіцца і ў міфалогіі беларусаў у вобразе чорта, часам дамавіка, хлеўніка, лазніка, лесавіка, вадзяніка[24], а шэраг гэткіх функцыяў вяльняса, як змаганне з Пяркунасам (Перуном, Грымотнікам) і стварэнне Сусвету, наогул ёсць характэрнай агульнаіндаеўрапейскай з'явай[25].

Каталіцкі касцёл змагаўся ў мінулым са старажытнымі дахрысціянскімі вераннямі літоўцаў, з іх боствамі і рознымі духамі, сярод якіх быў і вяльняс. Відавочна, што «вяльнясамі» з цягам часу пачалі называць і іншых міфічных істотаў. Напрыклад, сярод беларускіх літоўцаў «вяльнясам» часта менавалі міфічную істоту, уласныя функцыі якой былі дастаткова выразныя – *айтвараса*[26]. Верылі, што вяльняс ноччу ездзіў вярхом на кані. Такога вяльняса называлі *коклікасам* (кохлікасам, коклюшасам) – гэта адно з імёнаў вяльняса славянскага паходжання[27]. Коклікас едзе конна, ператвораны ў ката, ласіцу або пацука. Яго можна ўбачыць у надмагільным святле[28].

Сярод літоўцаў Пелясы казалі: *«Як хто сядзе конна ехаць і гоніць сільна каня таго, што як можа рваць той конь ледзь: "Вот, – кажа, – едзе на кані, то як коклік"»*[29]. *«Конь ізноў – як прыйдзе ноч, верціцца і верціцца па стайне сваёй, увесь змокшы»*. Тады кажуць: *«Гэта коклікас яго аб'язджае»*. Коклікас прыносіў шкоду, напрыклад, зразаў воўну з авечак[30]. Падобныя павер'і бытавалі і сярод навакольнага беларускага насельніцтва, а ў іншых рэгіёнах Беларусі гэтаму персанажу міфалогіі беларускіх літоўцаў больш адпавядаў хлеўнік, зрэдку дамавік[31].

Да вяльнясаў беларускія літоўцы адносілі і некаторых жаночых дэманаў, напрыклад, маладых дзяўчат, якія прыходзілі ноччу да хлопца і катавалі яго. Хлопец з адной з іх пасля ажаніўся. Вецер і ветраныя з'явы, як і ў беларусаў, у літоўцаў таксама звязваліся з вяльнясам-чортам. Калі вецер быў дужа моцны, казалі, што *«вяльняс вяселле ладзіць»* або *«вяльнясы ў лазню пайшлі»*. *«Вецер уздымаецца, калі вяльняс вісельніка нясе»*[32]. *«Вялінас – то ён віхер, эта віхер называецца. Па-літоўску вікрус»*. Варта было толькі яго пяражагнаць, як віхор паварочваў у другі бок[33].

Занатаваныя сярод беларускіх літоўцаў і павер'і пра *краснaлюткаў* (krasnoliutkai) – невялікіх, на памер з мыш, хатніх духаў, што жылі ў падпечку[34]. Гэты персанаж шчыльна звязаны з міфалогіяй палякаў, на тэрыторыі якіх узгадваецца яшчэ ў XVI ст. польскім храністам Мацеем Стрыйкоўскім[35].

Не было таксама выразнай мяжы паміж вяльнясамі і рознымі прывідамі, зданямі, якія быццам бы паказваліся людзям, уводзілі іх у зман і пераследавалі. Частка прывідаў не мела ніякіх сувязяў з іншымі міфічнымі істотамі. Гэта маглі быць певень, які цягне воз, чалавек, які ператвараецца ў кудзелю, што гойдаецца ветрам. Шмат існавала паданняў пра тое, як чалавека ўводзяць

у зман, робяць так, каб ён заблукаў. Тады тлумачылі, што гэта праца *блудаса* (бел. блуд)[36]. Часам мроіўся вялікі чалавек, які, чым бліжэй да яго падыходзілі, усё змяншаўся і змяншаўся. У рэшце рэшт, калі яго перажагнаць, ён ператвараўся ў вялікі шар і саскокваў у багну[37].

Сярод прывідаў былі і канкрэтныя міфічныя істоты. Напрыклад, *«вялікая белая панна»* («*didelė balta pana*»). Лічылася, што белая жанчына – гэта халера (хвароба). Тут можна прыгадаць вобраз у старадаўніх павер'ях беларусаў – маравую панну, якая прыносіла эпідэмію, паморак[38].

Найбольш папулярнымі прывідамі ў беларускіх літоўцаў былі *мерцвякі*. Лічылася, што з магілы праз некаторы час выходзіў дух, зусім падобны да нябожчыка. Мроіўся забіты, нехрышчоны чалавек, вядзьмак або бязбожнік. Бытавала павер'е: калі пасля смерці аднаго чалавека ў вёсцы пачыналі паміраць людзі, трэба было адкапаць цела таго чалавека, адсекчы яму галаву і пакласці яе паміж ног[39]. Калі ў такога мерцвяка знаходзілі ў роце капялюш (у жанчыны – хустку), трэба было яго выцягнуць і насыпаць туды пясок, *«няхай есць пясок, бо калі ў роце мае капялюш ці хустку, то, кажуць, жывых людзей есць»*, таму пасля яго смерці і людзі часта паміраюць[40]. «Нехрышчоным душам» варта было даць імя. Памерлыя з'яўляліся і на Дзяды (літ. Vėlinės); тады яны наведвалі сваіх дзяцей. Нябожчыка можна было выклікаць, але гэта было небяспечна. Часам яго выклікалі ненаўмысна, аднак нябожчыкі не любяць, калі іх хочуць выклікаць[41].

Пасля вяльняса найпапулярнейшай дзейнай асобай павер'яў і паданняў беларускіх літоўцаў (асабліва – сярод літоўцаў Гервяцкага краю) быў *айтварас* (літ. aitvaras) – міфічная істота, роднасная вяльнясу, ды звязаная са стыхіяй агню і паветрам. Вядомы літоўскі этнолаг і фалькларыст Ёнас Баліс прысвяціў гэтаму персанажу асобны артыкул у папулярным у міжваенны час часопісе «Gimtasai kraštas» («Родны край»). На грунтоўным фальклорным матэрыяле ён паказаў, што, найперш у народаў паўночнай

Вяльняс. Работа народнага майстра Владаса Стумбраса, 1942 г.

Еўропы, вельмі шырока было пашыранае павер'е, звязанае са звышнатуральнай істотай, якая служыла чалавеку і прыносіла яму багацце – драконам, цмокам, змеем, дамавіком і г. д. Гэты персанаж быў вядомы латышам, фінам, эстонцам, шведам, немцам, у меншай ступені і славянам[42].

Падобны вобраз існаваў у беларусаў: вогненны змей, які нібыта прыносіў людзям грошы[43]. Яго часта аб'ядноўвалі з памагатым дамавіка, які прыносіў з чужых дамоў грошы і прыпасы (быў вядомы ва ўкраінцаў як спорыш, спорых, а у рускіх як колаверш)[44]. На сувязь беларускага *дамавіка* (*хатніка*, *гаспадара*) з літоўскім *айтварасам*, відаць, указвае і адна з назваў гэтага персанажу ў беларускай міфалогіі – *дымавы*. Гэтая назва дамавіка, як і ўлюбёнае яго месца – прыпечак, далі падставы беларускаму этнографу А. Багдановічу меркаваць пра дамавіка, як пра «антрапамарфізацыю агню, хатняга агмяню»[45]. На роднасць гэтых персанажаў указвае і адна з назваў айтвараса ў мове беларускіх літоўцаў – *дамавікас* (damavykas, domovikas). Аднак уласныя функцыі дамавіка ў беларускай міфалогіі значна больш самастойныя і адасобленыя ад функцыяў (вогненнага) змея, які прыносіў багацце (хаця і вельмі блізкія, часам тоесныя). У літоўцаў жа гэтыя персанажы звычайна аб'яднаныя ў адзіным вобразе айтвараса і не мелі гэткіх канкрэтных антрапаморфных вобразаў, як у беларусаў. Відаць, як і ў выпадку з вяльнясам, гэты старажытны персанаж літоўскай міфалогіі здолеў захаваць больш поўны комплекс функцыяў, характэрны шэрагу персанажаў міфалогіі беларусаў.

Сярод уласна літоўцаў гэты персанаж меў імя *айтварас* (aitvaras), *эйтварас* (eitvaras), *атварас* (atvaras), *айчварас* (aičvaras), *айцварас* (aicvaras) і г. д.), *пукіс* (pukys), *каўкас* (kaukas) і быў шырока пашыраны на ўсёй тэрыторыі Літвы[46]. Вельмі цікавыя і архаічныя назвы айтвараса захавалі беларускія літоўцы (часам меліся славянізаваныя варыянты). Сярод літоўскага насельніцтва Астравеччыны ён быў вядомы як *скальсінінкас*[47] (skalsininkas), *кутас* (kutas), а часам *хутас*[48] (chutas), *шкутас* (škutas), *спарыжус* (sparyžius), *парыжус* (paryžius), *дамавікас* (damavykas, domovikas). У некаторых выпадках казалі, што гэта *гаспадар* або нават проста – *вяльняс*[49]. Менш вядомы быў айтварас сярод літоўцаў Воранаўшчыны, дзе гэты персанаж, відаць, пад моцным уплывам Каталіцкага касцёлу, перайшоў у вобраз *вяльняса*[50].

Літоўцы Гервяцкага краю ўяўлялі кутаса па-рознаму: «чырвоны як рукаво», «доўгі, чырвоны, хвост як мятла», «як зорка», «як маланка», «розных колераў – сіні, жоўты, чырвоны», «кутаскот», «кутас – чырвоная, вельмі вялікая птушка з хвастом», «кутас на сабаку падобны, хвост два метры, зубы як у ката, з капытамі». Ён падобны і на гарнастая, і на шашка, і на змяю, а часам гэта ачышчальны агонь, воблака[51]. Падобныя вобразы айтвараса / вагнянага змея існавалі і ў беларусаў: «вогненны, чырвоны»[52], «увесь залаты, гарыць як жар, і маець крылы», «як вуж», «бліскучы медзярыт»[53].

Сваім гаспадарам кутас прыносіць багацце: зерне, грошы, золата. Лічылася што, калі гаспадар заможна жыў з невялікага надзелу зямлі, то яму дапамагаў айтварас[54]. *«Як ужо каторы добра жывець, то казалі: яму скальсінінкас прынёс»*. *«Той кутас ім багаше (skalsa) прынёс»*[55]. (Параўн. у беларусаў: *«Яму змей грошы прыносіць»*)[56]. Кутас спальвае гаспадарку, калі яго не частуюць, дрэнна да яго ставяцца.

«Здабыць» сабе кутаса можна было па-рознаму. Традыцыйны спосаб: *«Яйка, якое павінен знесці певень (пажадана чор-*

ны), трэба было тры гады запар штотыдзень насіць пад пахай на кірмаш»[57]. Пра з'яўленне кутаса распавядалі так: *«Певень знёс доўгае яйка, адзін канец якога таўсцейшы. Калі нехта з яго з'яўляецца, у сярэдзіне бачны чарвяк. У рэшце рэшт з яйка з'яўляецца кутас»*[58]. Кутаса трэба было шанаваць, смачна карміць, яго любімая страва – яечня. Ідэнтычны спосаб здабыцця і адносінаў да вагнянага змея, які прыносіў грошы, існаваў і ў беларусаў[59]. Цікава тое, што з'яўленне кутаса звязанае з яйкам – старажытным сімвалам плоднасці, жыцця, багацця.

Скальсінінкаса, які прыносіў багацце, можна было пераманіць да сябе ад іншага гаспадара. Каб скальсінінкас кінуў дабро, якое ён нясе, трэба было, напрыклад, увагнаць нож у зямлю[60]. Аднак тое, што айтварас прыносіць багацце, яшчэ нічога добрага не абяцае. Айтвараса засцерагаліся і ад яго звычайна намагаліся пазбавіцца, бо калі яму не дагадзіць, ён прынясе няшчасце (спаліць гаспадарку і г. д.).

Некаторыя рысы скальсінінкаса (кутаса) блізкія да *спарыжуса* (sparyžius) – падвоенага коласа ці арэха (бел. *спарыш*). Слова спарыжус – славянскага паходжання, аднак само павер'е было добра вядомае ў Літве, і асабліва ў Латвіі. Спарыжус этымалагічна роднасны персанажу беларускай міфалогіі – Спарышу, боству ўрадлівасці[61]. Функцыі спарыжуса былі блізкія да функцыяў кутаса: ён прыносіць багацце. Таму іх імёны часта блытаюць, айтвараса часам называюць «спарыжусам». Чалавек, які знайшоў у лесе спарыша-спарыжуса – клаў яго ў кашалёк. *«Гэты спарыжус грошы прынясе і зерне»*. Спарыжуса скармлівалі авечкам ці каровам: двайнят прынясуць. Калі замужняя дзяўчына знаходзіла спарыжуса, тады, лічылася, у яе народзяцца двайняты. Калі хлопец знойдзе – то будзе мець дзве дзяўчыны, і з якой захоча, з той і ажэніцца. Спарыжуса часам клалі за абраз, а дзяўчаты – за косы, каб прываражыць хлопцаў. Лічылася, што калі абодва каласы спарыжуса аднолькавыя, то хлеба хопіць. Калі адзін меншы, то трэба будзе хлеб купляць. Са спарыжусамі плялі вянкі і вешалі іх у «святы кут» (į «šventą kampą»)[62].

Вадзяны дух (vandens dvasia) – пашыраны і папулярны міфалагічны персанаж у паданнях ды павер'ях беларускіх літоўцаў (падобны да беларускага вадзяніка). У некаторых момантах ён нагадвае вяльняса або мерцвяка. Вадзяны дух, як і многія іншыя міфічныя істоты, не меў акрэсленага выгляду. Часцей за ўсё гэта былі духі-тапельцы. Ад іншых духаў яго адрознівала тое, што ён з'яўляўся ля вады і заманьваў у яе людзей[63].

У павер'ях таксама захаваліся і канкрэтныя вобразы вадзянога духа. Казалі: *«У рэчцы сядзяць дзяды»*. Каб дзеці не хадзілі да калодзежа, іх пужалі «дзедам», які жыве ў ім. Ён быў з чырвонымі вачыма альбо з чырвонымі зубамі, мог зацягнуць у калодзеж. Цікавыя павер'і, звязаныя з канём – водным духам, які часцей за ўсё ахоўваў схаваны скарб[64].

Былі вядомыя беларускім літоўцам і персанажы, падобныя да беларускага балотніка, багніка. Напрыклад, пасярод балотаў з'яўлялася авечка з вялікімі рогамі і спрабавала зацягнуць падарожніка ў багну. Варта было толькі перажагнаць яе і сказаць: «Знікні, нячыстая!», як дух знікаў[65].

Захаваліся шматлікія згадкі і пра *Пяркунаса* (Perkūnas, альбо Perūnas), які амаль цалкам адпавядаў славянскаму Перуну. Яго атаесамлялі з хрысціянскім святым Аліёшусам (літ. šv. *Alijošius* – св. Ілля). Пяркунас быў богам грому, маланкі і наогул усіх атмасферных з'яваў, даваў зямлі дождж і ўрадлівасць. Таксама ён

Цмок. Работа народнага майстра Станіславаса Раўбы.

змагаўся са злымі духамі, рупіўся аб справядлівасці і парадку, караў дрэнных людзей, а лепшым прыносіў добры ўраджай[66].

Аднак галоўная функцыя Пяркунаса – пераслед вяльнясаў. Вяльнясы хаваліся ад Пяркунаса нават пад крыжамі, але і там ён іх даставаў. Звычайна, калі Пяркунас з'яўляўся ў вобразе чалавека, то гэта быў моцны мужчына, паляўнічы з вялікай стрэльбай у руцэ[67].

Улюбёным персанажам паданняў і павер'яў літоўцаў Беларусі быў *стары Бог* (senelis Dievas). У дахрысціянскія часы Бог (Дзевас (Dievas) – уласнае імя) быў увасабленнем неба, святла, дню. У паданнях беларускіх літоўцаў рысы хрысціянскага Бога звязаныя з дахрысціянскім. Казалі, што *«раней хадзіў Бог – убогі дзядок з барадой, стары, з кіем. Дзе ходзіць Бог – там вельмі прыгожа. Каб тут хадзіў, то наш хутар быў бы прыгожы!»* На Куццю раней людзі не прыбіралі стол, бо гаварылі: *«Божачка прыйдзі, пачастуйся» («Dzievulis atais, paragaus»)*. Верылі, што *«без Бога нічога не зробіш»*. *«Бог аднойчы дазволіў чалавеку самому надвор'е ўсталёўваць, пакуль той не адчуў сваю бездапаможнасць»*. Ён не дапамагаў селяніну, калі той хацеў абысціся без яго дапамогі. Бог забраў у чалавека магчымасць ведаць будучыню, бо *«калі б той ведаў, калі памрэ, то не працаваў бы»*[68].

Неадназначным міфалагічным персанажам былі *лаўмы* (laumės). Вылучаюцца два тыпы лаўмаў – дрэнныя і добрыя. У асноўным яны былі звязаныя з працай уначы: пасля таго як сядала сонца, лаўмы мылі бялізну ў рэчцы, малацілі цапамі, мыліся. Удзень яны звычайна спалі. Лічылася, што лаўмы кралі малако ў кароў, абстрыгалі авечак, псавалі вырашчаны хлеб і г. д. Аднак лаўмы маглі зрабіць і добрую справу – спрасці лён, пакалыхаць дзіця ўначы, пажаць жыта ў полі і г. д[69]. Літоўская лаўма амаль не адрознівалася ад беларускай ведзьмы. Пра іх падабенства, а часам тоеснасць, могуць сведчыць і назвы лаўмы ў мове беларускіх літоўцаў *viedzma*, *viedma*, у сваю чаргу, сярод беларусаў зафіксаваная назва *лойма*[70].

Часта лаўмы атаесамляліся з *раганамі*[71] (літ. *ragana* «ведзьма», у мясцовых літоўскіх гаворках ужываліся беларуская і літоўская формы ў спалучэнні – ведзьма-рагана (viedzma-ragana)), іх імёны часта блыталі. *«Лаўмы старыя былі. На дзень святога Ёнаса яны збіраліся разам, рабілі шкоду каровам, збіралі зёлкі. Раганы і лаўмы – адно і тое ж»*[72]. Аднак усё ж лічылася, што рагана была больш злая («да людзей не тулілася», «была вельмі дрэнная»), рабіла толькі благія ўчынкі[73].

Пчальнік. На жардзіне прымацаваны чэрап каня, які адцягвае ад пчол чары і абараняе іх ад дрэннага вока (в. Гелюны, Гервяцкая вол.) Здымак Валдаса Дрэмы, 1939 г.

Да лаўмаў належалі і *стрычкі* (stričkos), якія ўначы стрыглі нажніцамі авечак, аб'язджалі коней, кароў[74]. Відаць, літоўцамі была запазычана ад беларусаў толькі назва гэтай міфічнай істоты. Стрыга ў беларусаў была вядомая як ведзьма, якая турбавала цяжарных жанчын і магла скрасці ці падмяніць малое дзіця[75].

З раганай звязвалі і *жытнюю бабу* (rugių boba) – рэдка згадваную сярод беларускіх літоўцаў істоту, якая жыла ў жыце[76].

Шмат павер'яў і паданняў у літоўцаў Беларусі было звязана з незвычайнымі (няпростымі) людзьмі, да якіх адносілі раганаў (ведзьмаў),ваўкалакаў, шаптуноў, людзей з «паганым вокам».

Рагана – папулярны персанаж не толькі казак, але таксама паданняў і павер'яў. Беларускія літоўцы называлі яе некалькімі імёнамі, звычайна славянскага паходжання: ведзьма (viedzma, viedma), чараўніца (čaraunykė, čieraunykė). Лічылася, што гэта няпростая, часцей за ўсё злая жанчына, якая шкодзіла сваім суседзям. Напрыклад, сярод літоўцаў Пеляскага краю занатаванае паданне пра тое, як чараўніца ў адной кашулі без андарака на Куццю раз'язджала па вёсцы на качарзе, пасля чаго ўсе суседскія куры ішлі да яе несці яйкі[77]. Яны таксама адбіралі малако ў кароў, асабліва на Ёнінес (літ. Joninės 'Купалле'). У гэты дзень рагана выходзіла, пакуль не спадала раса, і клікала кароў рознымі імёнамі, потым вярталася дадому і вешала сваю хустку, з якой пачынала цячы малако. Падгледзеўшы, гэта спрабаваў паўтарыць чалавек са сваёй аброццю – тады, як вярнуўся дадому, малако цякло і з ягонай аброці[78]. (Тут рагана вельмі нагадвае беларускую «ведзьму-кароўніцу»[79]). Беларускімі літоўцамі падкрэслівалася таксама, што актывізацыя раганаў адбывалася ў час красавання хлябоў. Тады яны збіралі жытнёвыя краскі, варылі з іх кашу, і ўсе лёталі на зборышча ў Кіеў[80].

Больш станоўча выглядалі *чараўнікі* (burtininkai, čaraunykai). Верылі, што чараўнік (або вядзьмак) можа зрабіць і добрую працу. Яны каралі злых раганаў або ведзьмакоў. Чараўнікі не праміналі магчымасці, каб паказаць сваю моц, напрыклад, ператварыць белы сыр у чорны[81]. Знаходзіліся і такія людзі, якія з дапамогай чараў маглі выгнаць усіх мышэй з вёскі[82]. У народных літоўскіх вераннях шанаваліся старыя жабракі, таму што гэта маглі быць чараўнікі ці нават сам «стары Бог» («senelis Dievas»). Паводле старога звычаю жабракоў адорвалі на Дзяды і Юргінес (Юр'е). Аднак былі і дрэнныя чараўнікі, чарнакніжнікі (čarnaknyžnykai, černoknyžnikai), звязаныя з вяльнясам. Верылі ў існаванне своеасаблівай «чорнай» кнігі, мець якую было небяспечна (калі не даць выкліканаму вяльнясу працу – заб'е). Гэтак у народнай памяці літоўцаў Гервяцкага краю доўгі час захоўваліся паданні і аповеды пра магутнага

«чарнакніжніка» Шымаса Рэву[83]. Верылі, што ён мог зрабіць так, каб воз без каня ехаў, вылечыць чалавека ад любой хваробы (зразумела, «з дапамогай вяльняса»), зачараваць чалавека. Ён не любіў гарэлку, на вяселле прыходзіў увесь у кветках, быў добрым музыкам[84]. Смерць дрэннага чараўніка ці чараўніцы была вельмі цяжкой. Пра яе распавядалі: *«Адна ў Лідзе была такая, што яна так вот чаравала людзей на плоха. Гавораць, як яна ўмірала, то так два дні ўмірала. То нехта дагадаўся, сын ці хто там, доску вылупілі паталок – тады ўмярла. Кажа, загудзела і ўмярла»*[85].

Ваўкалакі (vilktakiai, vilkalokai) сярод літоўскага насельніцтва Беларусі згадваюцца ў бальшыні паданняў пра чараўнікоў. Гэта людзі, штоператвараліся ці былі ператвораныя ў ваўкоў. Благі чараўнік, які быў надзелены такой здольнасцю, ператвараўся ў ваўка і нападаў на жывёлу суседзяў[86].

Шаптуны (літ. *užkalbėtojas* 'шаптун', або šaptūnas, šeptūnas) былі папулярнымі вясковымі лекарамі сярод літоўцаў. Існуе шмат аповедаў пра іх здольнасці лячыць. Правілы і агульны характар замоваў у асноўным нічым не адрозніваліся ад характару лекавання ў іншых беларускіх мясцовасцях. У замовах месцамі захаваліся рэшткі ўшанавання прыродных аб'ектаў. Гэтак у самым пачатку ішлі словы хрысціянскай малітвы, а потым казалі: *«Сонца, месяц і зоркі, дапамажыце Антанасу (імя хворага) замовіцца ад парушэння» («Saula, Mėnuli ir žvaigždės, padėk Antano užkalbėt nuo parušenijos»).* Шаптуны ўмелі і «вяльняса з хворага выгнаць»[87].

Незвычайнымі былі людзі з «паганым вокам» (su «blogom akim»). Яго мог мець кожны чалавек. Паганае вока меў той, хто «нарадзіўся ў апошнюю хвіліну гадзіны», ці той, каго «маці адвучвала ад грудзей двойчы». Гэта магло залежаць і ад «крыві» чалавека[88]. Па дапамогу ад сурокаў звычайна звярталіся да мясцовых шаптуноў[89].

Літоўцы здаўна практыкавалі магічныя дзеянні і абрады, якія былі скіраваныя на розныя сферы чалавечага жыцця, таму шмат павер'яў было звязана з *праклёнамі, закляццямі, загаворамі, варожбамі, магічнымі знакамі* і іншымі забабонамі.

Асабліва сярод беларускіх літоўцаў былі папулярныя *праклёны*. Яны не заўсёды залежалі ад волі чалавека. Верылі, што калі вымавіш не тое слова, яно можа збыцца. Слова-праклён мела ўласную моц. Маці, раззлаваўшыся на сваю дачку, праклінала яе, а вяльняс, пачуўшы праклён, «заносіў яе сабе ў нару, дзе яна сядзела 16 год». Іншая маці крычала на непаслухмянага сына: *«Каб ты скрозь зямлю праваліўся» («Kad tu skrad žemėn prasmegtum»).* Так быццам бы і адбывалася[90].

Як і ў многіх народаў Еўропы, шырока бытавалі ў беларускіх літоўцаў паданні пра *«заклятыя грошы»* («užkeiktai pinigai»). Лічылася, што даўней людзі хавалі свае грошы (часцей за ўсё на гары) і заклінаді іх. Трэба было выканаць тыя пажаданні, якія прасіў чалавек, загаворваючы скарб. Там, дзе былі схаваныя грошы, з'яўляліся розныя здані. Гэта маглі быць сабака, змяя, кот, дзяўчына ці «чалавечак – увесь чырвоны, як золата». Не ўсім было дадзена ўбачыць заклятыя грошы. Да таго ж трэба было ўмець узяць багацце. Звычайна ў сне з'яўляўся чалавек, які раіў пайсці ды ўзяць скарб. Грошы маглі гаварыць, толькі трэба было ведаць, што ім адказаць[91]. Тыповы вобраз заклятых грошай – блукаючы агеньчык, які ахоўваў схаваны скарб[92]. Убачыўшы такі агеньчык, трэба было хутка зняць з пальца кальцо і кінуць на тое месца, калі не было кальца – накрыць яго шапкай, хусткай або якім іншым прадметам – тады знойдзеш там грошы[93].

Верылі таксама ў незвычайную моц жытнёвых вузлоў (rugių mazgai), якія часцей называлі па-беларуску – *заломы* (zalamai). Залом жняя не кранала, каб не выклікаць няшчасця, бо магло, напрыклад, скруціць руку. Залом звычайна спальваў які-небудзь чараўнік або шаптун. Такім чынам здымалася заклянне[94]. Гэткія ж павер'і пра заломы шырока бытавалі і ў беларусаў[95].

Важнае значэнне ў беларускіх літоўцаў, найперш для гаспадарчага жыцця, мелі разнастайныя *варожбы.* Надзвычай цікавыя рэшткі старажытнай магіі, звязаныя з выкарыстаннем нажа і сякеры. Лічылася, што *«дом трэба будаваць у поўню. Каб добра жылося, трэба купіць тры нажы і закапаць у трох месцах. Калі ўсе яны іржавелі, яшчэ раз купіць тры».* Калі пачынаў ліць моцны дождж, яго можна было адагнаць: трэба было маліцца і загнаць сякеру ў зямлю[96]. Літоўцы Браслаўшчыны лічылі што, каб малако ад каровы ніхто не скраў, трэба было даіць яго на ўбіты ў вядро нож[97].

Большая частка варожбаў адбывалася на розныя святы, асабліва зімовыя, мэтаю якіх было даведацца пра будучага жаніха, вяселле і г. д. Часта варажылі ў лазні.

Беларускія літоўцы моцна верылі і ў розныя *магічныя знакі* – з'явы, якім надавалі асаблівы сэнс. Напрыклад, сверб кожнай часткі твару меў сваё тлумачэнне. Калі свярбела паміж вачэй – будуць хрэсьбіны, калі шчокі – будзеш плакаць і г. д. Паводле з'яваў прыроды вызначалі, якім будзе надвор'е. Найчасцей даводзілася тлумачыць пэўныя знакі са сноў. Лічылася, што калі прысніш пчолаў – будзе пажар, калі бойку – госці прыедуць, і г. д. Верылі не ўсім снам: найчасцей здзяйсняліся сны, што прысніліся ў ноч на пятніцу, зусім рэдка – якія прысніліся ў ноч на панядзелак[98]. Калі чалавек чуў у сне голас і адгукаўся на яго, то ён захварэе, калі не адгукаўся – хварэць не будзе[99]. Калі снілася малое дзіця – значыць сніцца хвароба[100]. Калі бачыш у сне ксяндза, то гэта вяльняс, калі жыда – гэта Хрыстос, старую бабу – гэта хвароба, прыгожую маладую паненку – гэта анёлак[101].

Вялікую ўвагу надавалі выкананню розных жыццёвых правілаў, якіх трэба было прытрымлівацца і якія мелі ўласны магічны сэнс. Многія з іх былі звязаныя з часам – а менавіта, у які час можна рабіць тую ці іншую працу. *«Будоўлю не пачыналі ў панядзелак, а пачыналі ў аўторак або пятніцу»*[102]. Чацвёрты дзень пасля Тройцы – Градавая серада (Ladų sėrada, або Ladinė diena). Працаваць у гэты дзень нельга – *«каб Бог ад граду асцерагаў»*[103]. Калі хтосьці пачынаў жаць жыта ў сераду, пятніцу ці суботу, дык у таго будзе чорны хлеб, калі ў іншыя дні – белы[104].

Выганяючы першы раз кароў у поле, літоўскія гаспадыні Опсаўскага краю выганялі іх з марляй, праз якую адцэджвалі малако, бо верылі, што гэтак карова дасць шмат малака[105]. Лічылася, што калі патрымаць рукі пад кроплямі вады, якія падаюць са страхі хаты, на іх з'явяцца бародаўкі[106]. Яны з'яўляліся таксама і на нагах, калі прайсці босым па таму месцу, дзе качаўся конь[107]. Калі будзеш біць ката ці сабаку капелюшом – на целе з'явяцца болькі[108]. Калі воўк загрыз сабаку, трэба было знайсці адгрызеную галаву і закапаць яе ў сярэдзіне хлява, і тады воўк больш сабак з гэтага дому не загрызе[109]. Калі чалавек пераходзіў са сваёй хаты ў іншую, ядучы пры гэтым хлеб, то лічылася, што гэтак ён выводзіў мышэй са сваёй хаты ў чужую[110].

У народнай культуры літоўскага насельніцтва Беларусі захавалася шмат рэліктаў ушанавання аб'ектаў і з'яваў прыроды, якія складаюць значную групу павер'яў.

З глыбокай даўніны літоўцы лічылі *зямлю* святой, маці-карміцелькай. Ёй маліліся, прыносілі ахвяры. Зямля-маці і чалавек былі звязаныя таемнымі сувязямі. Забаранялася біць зямлю, асабліва ўвесну, бо верылі, што яна адчувае боль. Людзі ведалі, што ўсё жывое – з зямлі. Чалавек выходзіў з яе і ў яе зноў вяртаўся. Скончаючы жніво, літоўская жняя Гервяцкага краю брала тры каласы, абвязвала імі хлеб, закопвала ў зямлю і казала: *«Зямелька, зямелька, дала ты нам хлябочак, даю і я табе» («Žemela, žemela, davei tu mums duonelės, duodu ir aš tau»).* Калі пачыналі араць зямлю, у баразну клалі хлеб і заворвалі, каб жыта было лепшае. Вясной перад пачаткам працы абавязкова цалавалі зямлю[111]. Гэткае стаўленне да зямлі захоўвае рэшткі ранейшага ўшанавання багіні-зямлі.

У старажытнай рэлігіі літоўцаў, як і агулам індаеўрапейцаў, важнае значэнне меў культ *агню.* Яго можна падзяліць на дзве часткі: 1) шанаванне агульнага вечнага святога агню, які гарэў у асаблівых месцах, часцей за ўсё ля святога дуба, і 2) шанаванне агню хатняга агменю[112]. У літоўцаў Пеляскага краю да зусім нядаўняга часу бытавала легенда пра старога кунігаса-жраца Дамянуліса, які быццам бы паліў Святы агонь (Šventas laužas) у лесе ды прыносіў ахвяры багам, пра якіх ужо ніхто не памятаў[113].

Вельмі шанавалі агонь хатняга агменю. Распальваючы печ, трэба было пераржагнаць агонь, інакш ён мог выйсці «пагуляць» ды спаліць хату. Нават гарачыя вугельчыкі, што выпалі з печы, нельга было вымятаць[114].

Паводле старога звычаю беларускія літоўцы асабліва ўшаноўвалі агонь на Грамніцы (2 лютага). Мяркуецца, што гэты дзень у паганскія часы мог быць прысвечаны Пяркунасу. Пазней на Грамніцы людзі, свенцячы ў касцёле свечкі, верылі, што гэта дапаможа адвесці буру, будзе ахоўваць пасевы ад граду, памножыць ураджаі і г. д[115].

Агню супрацьпастаўлялася *вада* – другая першаснова Сусвету. Літоўцы здаўна шанавалі крыніцы і рэкі, вада ў якіх мела незвычайную гаючую моц. У мясцовых ваколіцах сярод насельніцтва літоўскіх і беларускіх вёсак захаваліся рэшткі ўшанавання святых крыніцаў, вадзяных духаў.

У літоўцаў, як і ў іншых еўрапейскіх народаў, са старажытных часоў вялікай пашанай карысталіся *камяні* незвычайных формаў, з якімі былі звязаныя адмысловыя міфы, магічныя практыкі ды веранні. У фальклоры беларускіх літоўцаў ёсць шмат легендаў і паданняў пра тое, што камяні з'явіліся ў выніку ператварэння ў іх людзей, звяроў і г. д. Лічылася, што камяні, як і іншыя міфічныя істоты, маглі размаўляць, весяліцца, сумаваць, жаніцца, мець дзяцей, падарожнічаць з аднаго месца ў другое, плаваць па вадзе, дапамагаць людзям, ахоўваць схаваныя скарбы.

Сярод беларускіх літоўцаў, як і ў іншых месцах, асаблівае значэнне мелі камяні з адбітымі чалавечымі і звярынымі слядамі, радзей з чалавечымі рукамі. Пра гэткія камяні беларускія літоўцы казалі: *«Калі прарасталі камяні, вяльняс прабег і пакінуў след». Або па-іншаму: «Пяркунас ударыў вяльняса. Той як тупне ў камень – і застаўся след»*[116]. Верылі, што камяні раней раслі. Аднак ішоў Бог (Дзевас) і зламаў аб адзін з іх палец, тады сказаў: *«Каб вы большымі не павырасталі!» («Kad jūs didesni neaugtut!»)*[117]. Або лічылася, што яны перастаюць расці тады, калі ім будзе дадзенае імя. Сярод літоўцаў Браслаўшчыны запісанае паданне пра тое, як два камяні на гары ішлі адзін да аднаго, і, як толькі людзі далі ім імёны: аднаму – Ёнас, другому – Пятрас, камяні спыніліся. У лесе, дзе гэтыя камяні прайшлі, захаваліся равы амаль у метр глыбінёй[118].

З сакральным сэнсам былі звязаны і камяні з паглыбленнямі. Сярод літоўскага насельніцтва памежных з Літвой раёнаў Беларусі яны былі вядомыя як «Дзево Блюдас» (літаральна – «Божая Талерка»). Паданне пра Дзево Блюдас было занатавана і ў вёсцы Засецце Дзятлаўскага раёна, дзе да другой паловы XX ст. пражывала нязначная група літоўскага насельніцтва[119]. Мяркуецца, што даўней у іх натуральныя або выдзеўбаныя паглыбленні клалі ежу для духаў прадзедаў або для саміх бостваў. Таксама ў іх маглі карміць «святых» вужоў, якія ўвасаблялі духаў продкаў або багоў. Вялікія камяні, асабліва з паглыбленнямі, замянялі ахвярнікі. Пэўная колькасць камянёў мела назву «Пяркунаў камень».

Нябесныя целы і з'явы прыроды таксама здаўна прыцягвалі ўвагу літоўцаў Беларусі. Вядома было беларускім літоўцам і павер'е пра «перуновы стрэлы». Літоўцы Опсаўскага краю вылучалі два віды маланкі: шырокую, тоўстую, якой не надта баяліся, і тоненькую маланку «як крыжык», якая з'яўлялася пасля грымотаў. Апошняя біла ў зямлю, і ўбачыўшы яе, трэба было жагнацца. Верылі, што ў тым месцы, куды трапляла гэткая маланка, праз сем гадоў вылазіў каменьчык, які называлі «стрэлка» («strelka», камень у выглядзе маленькай сякеры з дзіркай у сярэдзіне). Такі каменьчык лічыўся добрым лекавым сродкам. Настоеная на ім вада дапамагала пры цяжкіх родах. Знайсці «стрэлку» было вельмі цяжка. «Яна і чалавека забівае, і дрэва рассякае»[120].

Вялікую ролю ў народных літоўскіх павер'ях і паданнях адыгрывалі *звяры* і *птушкі.* Для беларускіх літоўцаў былі характэрныя казкі і паданні пра белага каня, змяінага караля, ваўкоў, мядзведзя, змеяў, пеўня, казла, бусла (бацяна), зязюлю і г. д.

Адной з найстаражытнейшых частак татэмістычнай рэлігіі літоўцаў быў культ *дрэў* і *раслін*[121]. Дрэвы, што давалі плады, вельмі шанаваліся. Чакаючы ад іх вялікага ўраджаю, літоўцы спрабавалі ўздзейнічаць на гэта з дапамогай магіі, пазней – з дапамогай ахвярапрынашэнняў. Рэшткі ахвярапрынашэнняў гэткім дрэвам можна знайсці і ў народнай культуры літоўцаў Беларусі. Напрыклад, пад яблынямі закопвалі жывых кацянят – лічылася, што тады не будуць абсыпацца яблыкі. Забаранялася ірваць яблыкі пасля заходу сонца, бо яны тады будуць чарвівыя. У выкапаныя кратом ямы закопвалі нежывое кацяня – верылі, што і крот у зямлі зробіцца гэткім жа нерухомым, як тое кацяня[122].

Нават крыж – сімвал хрысціянства – таксама зведаў паганскі ўплыў, асабліва тыя крыжы, якія рабіліся каваллямі з жалеза. Улюбёным матывам арнаментыкі літоўцаў быў прамень. Вяршыню крыжа (надмагільнага, касцельнага ці прыдарожнага) так багата аздаблялі арнаментамі прамянёў, што ажурны крыж нагадваў сонца, зорку або месяц. Таксама ў літоўскім народным мастацтве сустракаецца шмат раслінных матываў. Абодва бакі крыжа маглі яшчэ ўпрыгожваць вобразамі кветак ці дрэваў. Марыя Гімбуцене (якая некаторы час даследавала літоўскія вёскі Беларусі ў міжваенны перыяд) адзначала, што гэткія матывы кветак, дрэваў і раслінаў ужо даўно не сустракаюцца ў надмагільных помніках большыні еўрапейскіх народаў, за некаторым выняткам Нямеччыны, Латвіі і Беларусі (асабліва памежных з Літвой тэрыторыяў)[123].

Такім чынам, групы літоўскага насельніцтва, якія кампактна пражывалі сярод беларусаў, не былі замкнёнымі анклавамі. Сталыя кантакты між беларусамі і літоўцамі цягам доўгага перыяду, а таксама аднолькавыя прыродныя, сацыяльна-эканамічныя, тэры-

тарыяльныя і дзяржаўна-палітычныя ўмовы прывялі да інтэграцыі многіх элементаў традыцыйнай культуры літоўцаў і беларусаў. Тым часам, літоўскае насельніцтва Беларусі здолела захаваць і шмат спецыфічных балцкіх рысаў у сваёй народнай культуры. Яскравым прыкладам такога кансерватызму з'яўляюцца традыцыйныя веранні і ўяўленні, якія бытавалі тут яшчэ з дахрысціянскага мінулага і былі пашыраныя сярод беларускіх літоўцаў значна даўжэй, чым на тэрыторыі самой Літвы, і мелі некаторыя адрозныя рысы. Гэта можна патлумачыць некалькімі прычынамі.

Па-першае, – працяглай ізаляванасцю літоўскага насельніцтва на тэрыторыі сучаснай Беларусі ад асноўнага літоўскага этнічнага мацерыка. Адсутнасць шчыльных кантактаў з прадстаўнікамі этнічнай метраполіі спрыяла кансервацыі найбольш архаічных рысаў балцкай культуры, хаця аднačасна блізіня пражывання беларусаў прыводзіла да з'яўлення тут шэрагу запазычаных элементаў у выглядзе славянізаваных назваў з'яваў або саміх з'яваў у народных вераннях ды ўяўленнях літоўскага насельніцтва Беларусі. У сваю чаргу, ўдзел літоўцаў у этнагенезе групаў беларускага насельніцтва паўночна-заходняй Беларусі і шчыльныя этнакультурныя кантакты ў зоне беларуска-літоўскага этнічнага памежжа спрыялі з'яўленню многіх элементаў і матываў літоўскай міфалогіі ў міфалогіі беларусаў.

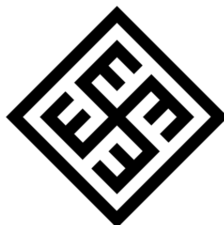
Па-другое, доўгае захаванне рэліктаў паганства было выклікана позняй хрысціянізацыяй літоўцаў у цэлым. Калі ў паўднёвай, усходняй і цэнтральнай частках Беларусі хрысціянства стала пашырацца з канца X ст., то на паўночным захадзе нашай краіны, які быў населены ў тыя часы пераважна балцкімі этнічнымі супольнасцямі і не ўваходзіў у склад «рускіх» дзяржаўных утварэнняў, на працягу яшчэ чатырох стагоддзяў паноўнай рэлігіяй заставалася паганства. Толькі пасля Крэўскай уніі пачало пашырацца каталіцтва. У 1387 г. адбыўся афіцыйны хрост Літвы, які паводле падання праходзіў ў рацэ Швянтойі («Святой»). Яшчэ пазней – у 1413 г. – была ахрышчана Жамойць. Як вядома, прыняцце хрысціянства балцкім насельніцтвам мела пэўныя цяжкасці. У 1418 г. у Жамойці супраць увядзення новай рэлігіі нават успыхнула паўстанне, а ў многіх месцах па-ранейшаму яшчэ доўгі час вызнавалася паганства. Таму для поўнай хрысціянізацыі насельніцтва гэтых краёў спатрэбіўся працяглы час, а перажыткі старажытных вeранняў ды ўяўленняў у народнай культуры мясцовага літоўскага насельніцтва захаваліся да нашых дзён.

Многія з вышэйпералічаных традыцыйных вeранняў і міфалагічных ўяўленняў доўгі час захоўваліся толькі літоўцамі, якія пражывалі «сярод гудаў», і не былі пашыраныя на тэрыторыі самой Літвы або зніклі там значна раней. Таму яны даюць унікальную магчымасць, між іншага, аднавіць адметны міфалагічны светагляд старажытных балтаў, што насялялі таксама і тэрыторыю сучаснай Беларусі. ✸

«Пяркунаў камень» каля в. Плікі (Воранаўскі р-н). Здымак Юрыя Унуковіча, 2005 г.

[1] Найбольшая колькасць літоўцаў пражывае ў Астравецкім (1045) і Воранаўскім (716) раёнах Гродзенскай вобласці, Браслаўскім (143) і Пастаўскім (132) раёнах Віцебскай вобласці. У гэтых раёнах сканцэнтравана амаль трэцяя частка літоўскай этнічнай групы Рэспублікі Беларусь, гл.: Национальный состав населения Республики Беларусь и распространенность языков. Итоги переписи населения Республики Беларусь 1999 года. Статистический сборник. Т. 1. Мн., 2001. С. 16, 174-177.
[2] Велюс Н. Балтыйскія і славянскія адпаведнасці літоўскага фалькнорнага вяльняса /чорта/ // Быт і культура беларусаў. Тэзісы дакладаў навуковай канферэнцыі «Быт і культура беларусаў» красавік 1984 г., г. Мінск. Мн., 1984. С. 75.
[3] Vėlius N. Chtoniškasis lietuvių mitologijos pasaulis: Folklorinio velnio analizė. Vilnius, 1987. C. 89.
[4] Богданович А. Пережитки древнего миросозерцания у белоруссов. Этнографический очерк. Гродна, 1895. С. 98-99.
[5] Зайкоўскі Э. Месца Вялеса ў дахрысціянскім светапоглядзе насельніцтва Беларусі. Мн., 1998. С.3-7; Gimbutienė M. Baltai priešistoriniais laikais: Etnogenezė, materialinė kultūra ir mitologija. Vilnius, 1985. C. 168-170; Vėlius N. Chtoniškasis lietuvių mitologijos pasaulis. C. 88-89.
[6] Vėlius N. Chtoniškasis lietuvių mitologijos pasaulis. C. 256-257.
[7] Тамсама. С. 259.
[8] Gimbutienė M. Baltai priešistoriniais laikais. C. 168.
[9] Trinkūnas J. Senieji tikėjimai // Gervėčiai. Vilnius, 1989. C. 357.
[10] Назва лядокас шырока ўжывалася ў дачыненні да вяльняса і ва Ўсходняй Літве. Н. Велюс лічыў гэтае слова запазычаным ад славянаў, гл.: Vėlius N. Chtoniškasis lietuvių mitologijos pasaulis. C. 35.
[11] Laurinkienė N. Gyvoji pasakų dvasia Pelesoje // Lydos krašto lietuviai. T. II. Kaunas, 2002. C. 224.
[12] Mitologinės sakmės // Lydos krašto lietuviai. T. II. C. 279-281.
[13] Тамсама. С. 281.
[14] Lietuvių tautosaka. Serija A: Sakmės. T. I. Lietuvių liaudies sakmės. Kaunas, 1940. C. 252; Mitologinės sakmės. C. 279-281; Trinkūnas J. Senieji tikėjimai. C. 357-358.
[15] Trinkūnas J. Senieji tikėjimai. C. 358
[16] Mitologinės sakmės. C. 279-281; Trinkūnas J. Senieji tikėjimai. C. 358.
[17] Trinkūnas J. Senieji tikėjimai. C. 358.
[18] Lietuvių tautosaka. Serija A: Sakmės. T. 1. Lietuvių liaudies sakmės. C. 27.
[19] Trinkūnas J. Senieji tikėjimai. C. 358.
[20] Матэрыял Літоўскага навуковага таварыства ў Рукапісным фондзе літоўскага фальклору Інстытута літоўскай літаратуры і фальклору (далей ЛНТ) I 621 (15).
[21] Laurinkienė N. Gyvoji pasakų dvasia Pelesoje. C. 224.
[22] Beresnevičius G. «Kvailas velnias»: vaizdinio kilmės problema // Dangaus ir žemės simboliai. Vilnius, 1995. C. 179; Gervėčių pasakos. Vilnius, 1997. C. 548.
[23] Архіў Аддзела этналогіі Інстытута гісторыі Літвы (далей ААЭ). Спр. 44. С. 135.
[24] Гл.: Богданович А. Пережитки древнего миросозерцания у белоруссов. С. 128-132; Материалы для изучения быта и языка русскаго населения Северо-западного края. Собранные и приведенные в порядок П. В. Шейном. Т. III. СПб., 1902. С. 309-314; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 141-161; Никифоровский Н. Нечистики. Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907. С. 10-60 ды інш.
[25] Balys J. Griaustinis ir velnias Baltoskandijos kraštų tautosakoje. Lyginamoji pasakojamosios tautosakos studija // Tautosakos darbai. T. VI. Kaunas, 1939. C. 3-236; Gimbutienė M. Baltai priešistoriniais laikais. C. 168.
[26] Mitologinės sakmės. C. 284; Trinkūnas J. Senieji tikėjimai. C. 358.
[27] Хохлік быў вядомы на Віцебшчыне як нячысцік, які жыў за печкай і часам пужаў адтуль людзей. Гл.: Материалы для изучения быта и языка... Т. III. С. 13.
[28] Trinkūnas J. Senieji tikėjimai. C. 358.
[29] З уласнага архіва. Запісана аўтарам у жніўні 2006 г. у в. Пеляса (Воранаўскі р-н Гродзенскай вобл.) ад Т. Ш., 1935 г. н.
[30] Mitologinės sakmės. C. 284.
[31] Богданович А. Пережитки древнего миросозерцания у белоруссов. С. 70-73; Легенды і паданні. С. 161-162; Материалы для изучения быта и языка... Т. III. С. 14; Никифоровский Н. Нечистики. С. 53-57.
[32] Trinkūnas J. Senieji tikėjimai. C. 359.
[33] З уласнага архіва. Запісана аўтарам у жніўні 2006 г. у в. Пеляса ад Т. Ш., 1935 г. н.
[34] ЛНТ I 843 (18); Trinkūnas J. Senieji tikėjimai. C. 359.
[35] Lietuvių mitologija. T. I. Vilnius, 1995. C. 273, 282.
[36] Trinkūnas J. Senieji tikėjimai. C. 359.
[37] Lietuvių tautosaka. Serija A: Sakmės. T. I. Lietuvių liaudies sakmės. C. 399.
[38] Богданович А. Пережитки древнего миросозерцания у белоруссов. С. 167-168; Этнаграфія Беларусі. Мн., 1989. С. 309.
[39] ЛНТ I 621 (49).
[40] ЛНТ I 621 (50).
[41] Trinkūnas J. Senieji tikėjimai. C. 359.
[42] Balys J. Aitvaras // Gimtasai kraštas. 1934. № 2. C. 104.
[43] Материалы для изучения быта и языка... Т. III. С. 301-305. З «агняным змеем» у міфалогіі беларусаў звязаныя таксама паданні пра «змяіныя», «вужыныя» камяні. Гл.: Легенды і паданні. С. 351-352.
[44] Зеленин Д. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 417.
[45] Богданович А. Пережитки древнего миросозерцания у белоруссов. С. 68-69.
[46] Balys J. Aitvaras. P. 104.
[47] Ад літ. skalsa 'дастатак, багацце, прыбытак, пладнасць, карысць'; skalsinti 'назапашваць, захоўваць, памнажаць, прыносіць прыбытак'. Гл.: Lietuvių kalbos žodynas. T. XII. Vilnius, 1981. C. 708, 710.
[48] Паданне пра хута зафіксаванае і ў беларусаў паўночна-заходняй Беларусі. Гл.: Легенды і паданні. С. 190.
[49] Trinkūnas J. Senieji tikėjimai. C. 359.
[50] Mitologinės sakmės. C. 284.
[51] Trinkūnas J. Senieji tikėjimai. C. 360.
[52] Легенды і паданні. С. 162.
[53] Богданович А. Пережитки древнего миросозерцания у белоруссов. С. 74.
[54] Lietuvių mitologiškos sakmės. London, 1956. C. 59-60.
[55] Lietuvių kalbos žodynas. T. XII. C. 708, 710.
[56] Богданович А. Пережитки древнего миросозерцания у белоруссов. С. 73.
[57] З уласнага архіва. Запісана аўтарам у красавіку 2003 г. у в. Пелегрында ад М. М., 1924 г. н.
[58] Trinkūnas J. Senieji tikėjimai. C. 360.
[59] Богданович А. Пережитки древнего миросозерцания у белоруссов. С. 73-74.
[60] Trinkūnas J. Senieji tikėjimai. C. 360.
[61] Валодзіна Т. Спарыш // Беларуская міфалогія. 2-ое выд. Мн., 2006. С. 485-486; Зайкоўскі Э. Рэлікты язычніцтва на Астравеччыне // Беларусіка=Albaruthenika 8. Мн., 1997. С. 47; Иванов В., Топоров В. Спорыш // Мифы народов мира. Т. II. М., 1992. С. 467.
[62] Trinkūnas J. Senieji tikėjimai. C. 361.
[63] Тамсама.
[64] Тамсама.
[65] ЛНТ I 586 (2).
[66] Trinkūnas J. Senieji tikėjimai. C. 361.
[67] Mitologinės sakmės. C. 282-283.
[68] Trinkūnas J. Senieji tikėjimai. C. 361-362.
[69] Тамсама. С. 362.
[70] Васілевіч У. Лойма, чарціха // Беларуская міфалогія. С. 293-294; Легенды і паданні. С. 169.
[71] Гэтая назва звязаная з літ. regėti 'ведаць, бачыць, прадбачыць'.
[72] Trinkūnas J. Senieji tikėjimai. C. 362.
[73] З уласнага архіва. Запісана аўтарам у жніўні 2002 г. у вёсцы Пеляса ад М. К., 1920 г. н.
[74] Trinkūnas J. Senieji tikėjimai. C. 362.
[75] Бобровский П. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Гродненская губерния. Ч. I. СПб., 1863. С. 823.
[76] Trinkūnas J. Senieji tikėjimai. C. 361-362; ЛНТ I 841 (2).
[77] Mitologinės sakmės. C. 285.
[78] Тамсама.
[79] Богданович А. Пережитки древнего миросозерцания у белоруссов. С. 113-114; Никифоровский Н. Я. Нечистики. С. 95-96; Материалы для изучения быта и языка... Т. III. С. 262-270.
[80] Mitologinės sakmės. C. 285-286; Trinkūnas J. Тамсама. C. 362-363.
[81] Trinkūnas J. Тамсама. C. 363.
[82] Lietuvių tautosaka. T. IV. Pasakos, sakmės, pasakojimai, oracijos. Vilnius, 1967. C. 474.
[83] Напрыклад, у Гервяцкім краі толькі падчас экспедыцыі 1970 г. пра яго было запісана больш за 100 казанняў, расповедаў, павер'яў. Гл.: Vėlius N. Tautosakinis personažas ir jo prototipas // Gervėčiai. C. 346-356.

[84] Lietuvių tautosaka. Serija A: Sakmės. T. I. Lietuvių liaudies sakmės. C. 279; Lietuvių tautosaka. T. IV. Pasakos, sakmės, pasakojimai, oracijos. C. 472-473; Lietuvių mitologiškos sakmės. C. 112-113, 118-119.
[85] З уласнага архіва. Запісана аўтарам у жніўні 2006 г. у вёсцы Пеляса ад Т. Ш., 1935 г. н.
[86] Mitologinės sakmės. C. 286-287; Trinkūnas J. Тамсама. C. 363.
[87] Trinkūnas J. Тамсама. C. 363.
[88] Тамсама. C. 363-364.
[89] Mitologinės sakmės. C. 286.
[90] Trinkūnas J. Тамсама. C. 364.
[91] Тамсама.
[92] Mitologinės sakmės. C. 284-285.
[93] ЛНТ I 586 (1), I 621 (31).
[94] Trinkūnas J. Тамсама. C. 364.
[95] Богданович А. Е. Пережитки древнего миросозерцания у белоруссов. С. 169-170; Материалы для изучения быта и языка... Т. III. С. 231-234; Сержпутовский А. К. Сказки и рассказы белоруссов-полешуков. (Материалы к изучению творчества белоруссов и их говора). СПб., 1911. С. 48-49.
[96] Trinkūnas J. Тамсама. C. 364.
[97] ЛНТ I 621 (32)
[98] Trinkūnas J. Тамсама. C. 365.
[99] ЛНТ I 621 (40).
[100] ЛНТ I 621 (41).
[101] ЛНТ I 621 (47).
[102] Trinkūnas J. Тамсама. C. 365.
[103] З уласнага архіва. Запісана аўтарам у жніўні 2002 г. у в. Пеляса ад М. К., 1920 г. н.
[104] ЛНТ I 621 (28).
[105] ЛНТ I 621 (17).
[106] ЛНТ I 621 (20).
[107] ЛНТ I 621 (21).
[108] ЛНТ I 621 (22).
[109] ЛНТ I 621 (27).
[110] ЛНТ I 621 (30).
[111] Dundulienė P. Žemės ūkio apeigos ir papročiai // Gervėčiai. C. 81-87.
[112] Dundulienė P. Lietuvos etnologija. Vilnius, 1991. C. 217.
[113] З уласнага архіва. Запісана аўтарам у жніўні 2002 г. у в. Пеляса ад М. К., 1920 г. н.
[114] Trinkūnas J. Тамсама. C. 366.
[115] Dundulienė P. Žemės ūkio apeigos ir papročiai. C. 81.
[116] Trinkūnas J. Тамсама. C. 366.
[117] Mitologinės sakmės. C. 277.
[118] Lietuvių tautosaka. T. IV. Pasakos, sakmės, pasakojimai, oracijos. P. 602.
[119] Легенды і паданні. С. 351. Акрамя вёскі Засецце, літоўцы жылі ў вёсках Погіры і Нарцэвічы Дзятлаўскага раёна. Наконт паходжання мясцовага літоўскага насельніцтва ў гістарыяграфіі няма адзінага падыходу. Многія даследчыкі выказваюць думку аб магчымых тут слядах страчанага заходнебалцкага (прускага ці яцвяжскага) этнічнага элементу, што сугучнае з гістарычнымі сведчаннямі пра перасяленні прусаў у гэты рэгіён. Аднак вядомы літоўскі мовазнавец Алаізас Відугірыс, які апошнім часам абагульніў увесь навуковы матэрыял, прысвечаны літоўцам Дзятлаўшчыны, абвяргае гэтыя меркаванні: «Да сёння існуе думка, што літоўцы Зецелы (літ. назва Дзятлава – Ю. У.) з'яўляюцца рэшткамі прусаў ці судуваў (ятвягаў), што перасяліліся ў гэтыя мясціны ў XIII ст. Аднак ніхто не спрабаваў паказаць, як, трапіўшы ў славянскае атачэнне, заходнія балты змаглі літуанізавацца». Гл.: Vidugiris A. Zietelos kalbos žodynas. Vilnius, 1998. C. 11. Тым часам, літоўскае насельніцтва згаданых вёсак цалкам асімілявалася ў другой палове XX ст., перадаўшы многія элементы сваёй культуры і мовы навакольнаму беларускаму насельніцтву.
[120] ААЭ ІГЛ. Спр. 44. С. 132.
[121] Dundulienė P. Lietuvos etnologija. C. 211.
[122] Dundulienė P. Žemės ūkio apeigos ir papročiai. C. 85-86.
[123] Gimbutienė M. Senovinė simbolika lietuvių liaudies mene. C. 51.



БЕЛАРУСКА-ЛІТОЎСКІЯ ПАРАЛЕЛІ
Ў СФЕРЫ ТРАДЫЦЫЙНАГА ЛЕКАВАННЯ

ДАЙВА ВАЙТКЯВІЧЭНЕ,
ТАЦЦЯНА ВАЛОДЗІНА

Народная медыцына – частка традыцыйнай культуры, якая ўлучае рознастадыяльныя сінкрэтычныя вераннi, рытуальна-магічную практыку, багатыя эмпірычныя веды. У яе межах рацыянальны досвед самым цесным чынам пераплятаецца з рэлігійна-магічнымі дзеяннямі і абрадамі. У гэтым артыкуле найбольшая ўвага надаецца менавіта этнамедыцыне, тым прыёмам лекавання і разумення хваробаў, якія вынікаюць з народнага светагляду, з фальклору, з народных веранняў і рытуалаў. Гаворка не пойдзе пра фармакалагічныя паралелі і ўжыванне лекавых раслінаў, пра так званую *рацыянальную медыцыну*, бо такія штудыі, па-першае, вельмі пашыраюць аб'ект даследавання і выходзяць далёка за межы этнакультурнай свядомасці, а па-другое, увага да адных толькі раслінных, жывёльных ці мінеральных сродкаў не дазваляе зразумець глыбінныя міфалагічныя структуры.

Народная медыцына беларусаў і літоўцаў мае шмат агульных рысаў, што прадвызначанае блізкасцю традыцыйнага светабачання суседніх народаў. Разам з тым асобныя элементы народнага лекавання і разумення свету ў цэлым вядомыя ва ўсёй Еўропе і не з'яўляюцца выключна літоўскімі ці беларускімі. Таму пададзеныя ў артыкуле паралелі ў народнай медыцыне беларусаў і літоўцаў яшчэ не дазваляюць сцвярджаць, што мы гаворым пра спецыфічны літоўска-беларускі арэал; для гэтага патрабуюцца спецыяльныя даследаванні. Аднак гэтая праца з'яўляецца першай спробай фіксавання і асэнсавання карэляцыі светагляду літоўцаў і беларусаў ў галіне этнамедыцыны.

КАРОТКІ АГЛЯД КРЫНІЦАЎ І ДАСЛЕДАВАННЯЎ

Крыніцы і даследаванні па народнай медыцыне літоўцаў

Крыніцы па народнай медыцыне літоўцаў можна падзяліць на гістарычныя, этнаграфічныя, фальклорныя і лінгвістычныя. У гістарычных крыніцах народная медыцына найбольш шырока прадстаўлена ў 4-й і 14-й кнігах фундаментальнай працы *Deliciae Prussicae* гісторыка Матэуса Прэторыуса (Matthäus Prätorius), які жыў у Прусіі ў XVII ст. У іх апісаныя рытуалы і характар лекавання літоўцаў і прусаў, лекавыя расліны і спосабы іх выкарыстання, спецыялізацыі чараўнікоў, якія, дарэчы, атрымалі ў літоўскай мове і вербальнае выражэнне (*žolininkai 'зельнікі, траўнікі'*, што лячылі травамі, зёлкамі; *kraujučiai 'кроўнікі'*, што спынялі кроў, лячылі кровапусканнем; *seitonys 'вязальнікі'*, лячылі завязваннем амулетаў і завязак; *pustonys 'дзмухаўцы'*, лячылі дзмуханнем, выдзіманнем) ды інш. Звесткі пра народную медыцыну прусаў таксама можна знайсці і ў больш ранніх крыніцах – працах XVI ст. Сімона Грунаў (Simon Grunau), Лукі Давіда (Lucas David), фрагменты літоўскага матэрыялу трапляюцца і ў справах судоў вядзьмарак XVI – XVII стст. У сярэдзіне XIX ст. пра лекаванне літоўцаў пісалі Сімонас Даўкантас і Людвік Адам Юцэвіч. У канцы XIX – пачатку XX ст. распачаўся інтэнсіўны этап збору этнаграфічных звестак; варта адзначыць выдадзеныя кнігі Ёнаса Басанавічуса «Матэрыял для нашага народнага лекавання» («Medega musu tautiszkai vaistinykystei»)[1] (1898) і Габрыэлы Пяткевічайтэ-Бітэ «Матэрыялы па народнай медыцыне літоўцаў» («Матеріалы по народной медицинѣ литовцевъ») (1911)[2]. У перыяд незалежнасці Літвы шмат матэрыялаў па народнай медыцыне літоўцаў друкавалася ў часопісе «Родны край» («Gimtasai kraštas»). У другой палове XX ст. этнаграфічны матэрыял па народнай медыцыне збіраўся падчас этнаграфічных экспедыцыяў і асобнымі этнографамі; шмат яго было апублікавана ў выданні Літоўскага краязнаўчага таварыства «Краязнаўства» («Kraštotyra») ды ў лакальных манаграфіях[3]; сярод збіральнікаў варта адзначыць Эльвіру Дулайценю-Глямжайтэ, Праню Стукенайтэ-Дундуленю, Стасіса Даўніса, Рэгіну Гузявічутэ, Ліліяну Калашайцітэ, Рыту Балкутэ.

У этнаграфічных і фальклорных выданнях друкаваліся і замовы. Першыя невялічкія публікацыі літоўскіх замоваў зрабілі

На старонцы злева – абрад ушанавання святой крыніцы ў в. Рудня Барталамееўская (Чачэрскі р-н). Лічыцца, што ў часе абраду вада набывае цудадзейную, гаючую сілу. Людзі па чарзе чэрпаюць яе, п'юць, абмываюць твар, і асабліва – хворыя месцы. Фота Дзяніса Раманюка, 2001г.

Малебен падчас прыкрынічнага абраду на Макаўе ў в. Буглаі (Краснапольскі р-н). Фота Дзяніса Раманюка, 2005 г.

Адальберт Бецэнберг (Adalbert Bezzenberger)[5] і Эдуард Вольтэр (Eduard Wolter)[6]. Першы буйны збор літоўскіх замоваў быў складзены фінскім фалькларыстам Вільямам Ёганам Мансікам (Viljo Johannes Mansikka) у 1929 г.[6]; другі – Ёнасам Балісам у 1951 г.[7] У XXI стагоддзі даследчыкі літоўскіх замоваў выпусцілі электронныя публікацыі. З'явіліся два кампактныя дыскі – Рыты Балкутэ «Народная магія» («Liaudies magija») (2004)[8] – на ім змешчаны матэрыял па народнай медыцыне, сабраны і запісаны ў апошняе дзесяцігоддзе XX ст.; і падрыхтаваны Дайвай Вайткявічэне – «Крыніцы па літоўскіх замовах» («Lietuvių užkalbėjimų šaltiniai») (2005)[9], на якім сабраныя замовы з Рукапіснага фонду літоўскага фальклору Інстытута літоўскай літаратуры і фальклору ды з розных публікацыяў.

Для даследавання народнай медыцыны літоўцаў шмат карысных звестак могуць даць і літоўскія народныя паданні; іх анатацыі апублікаваныя ў каталогах апавядальнага фальклору Браніславы Кербелітэ[10].

З лінгвістычных крыніцаў трэба адзначыць прызначаны для аптэкаў «Літоўскі батанічны слоўнік» («Lietuviškas botanikos žodynas»)[11] і «Слоўнік літоўскай мовы» («Lietuvių kalbos žodynas»)[12] (у ім змешчаныя і даныя старых слоўнікаў літоўскай мовы). Назвы лекавых раслінаў важныя не толькі ў вывучэнні ўласцівасцяў траў, але і ў даследаванні іх міфічных значэнняў.

Часам народную медыцыну падзяляюць на рацыянальную і магічную. Такі падзел недакладны, бо народная медыцына – гэта частка культурнай сістэмы: так званая рацыянальная медыцына ў традыцыйнай культуры непазбежна інкарпараваная ў агульную знакава-сімвалічную сістэму і таксама мае міфічныя, рэлігійныя і магічныя значэнні. Напрыклад, лекаванне раслінамі – рацыянальны спосаб *par excellence*, тым самым звязаны з пазнаннем міфічных значэнняў раслінаў, веданнем міфічных назваў і адпаведнымі паводзінамі лекара пры іх зборы і падрыхтоўцы; выбар часу лекавання ёсць вынікам ведаў пра ўплыў Сонца і Месяца на здароўе, але тым часам па дапамогу апелююць і да міфічных істот. (Параўнайма пратакол візітацыі віленскіх езуітаў пачатку XVIII ст.: «Былі знойдзеныя людзі, якія шанавалі Сонца і Месяц і хваробы лячылі, заклікаючы Сонца і Месяц»)[13].

Даследаванні народнай медыцыны літоўцаў розныя, залежаць ад метадалогіі і навуковай галіны, якую прадстаўляе той ці іншы даследчык (антрапалогія, фальклярыстыка, міфалогія, медыцына); аднак трэба прызнаць, што значную іх частку складаюць дыскрыптыўныя, а не аналітычныя, даследаванні, арыентаваныя на прадстаўленне і класіфікацыю самога матэрыялу. З этнолагаў народнай медыцыне ўдзялялі ўвагу Марыя Чыльвінайтэ, Пране Дундулене, з медычных спецыялістаў – В. Куторга, Э. Грыняцкайтэ, Ё. Склютаўскас, А. Вілейшыс, Н. Паражынскайтэ ды інш[14]. Аналітычных даследаванняў, у якіх даследавалася б сістэма з'яваў этнамедыцыны, параўнальна няшмат. Сярод іх можна назваць працы Рамунаса Трымакаса, Марыі Заўялавай, Альгірдаса Юлюса Грэймаса[15].

Крыніцы і даследаванні па народнай медыцыне беларусаў

Побач з іншымі галінамі народных ведаў і з'явамі штодзённага жыцця беларусаў, народныя медыцынскія веды і ўяўленні, а таксама лекавальныя практыкі аказаліся шчодра прадстаўленымі ў фальклорна-этнаграфічных матэрыялах XIX – першай паловы XX стагоддзя, у тым ліку ў працах А. Кіркора, Е. Тышкевіча, Я. Кіборта, у доктарскай дысертацыі А. Сіцынскага[16]; у зборніках П. В. Шэйна, П. Дземідовіча, Ю. Крачкоўскага, А. Багдановіча[17]. А. Я. Багдановіч паспрабаваў не толькі сістэматызываць назапашаныя запісы народнай медыцыны, але і паглядзець на іх светапоглядную аснову.

Без агаворак знаўцамі народных лекавых сродкаў беларусаў можна назваць народазнаўцаў Е. Раманава, які сабраў і выдаў больш за васемсот замоў і заклёнаў[18], М. Я. Нікіфароўскага, запісаныя якім лекавальныя парады моваю рытуалаў, прыгавораў і самой тэрміналогіяй ствараюць звязны ўпарадкаваны тэкст, што ўвасобіў рознароўневыя погляды чалавека на Свет і на самога сябе[19], М. Федароўскага, аўтара «Люду беларускага на Русі Літоўскай»[20], дзе адлюстраваны багаты скарб народных, хай сабе часта міфалагізаваных, але ў вялікай ступені рэальных ведаў, якія на працягу стагоддзяў дапамагалі выжыванню народа ў складаных умовах, захаванню яго фізічнага і духоўнага здароўя, У. М. Дабравольскага, складальніка фундаментальнага «Смаленскага абласнога слоўніка» і «Смаленскага этнаграфічнага зборніка»[21]. Сапраўднай энцыклапедыяй народнага лекавання беларусаў выступае і апісанне Ф. Вярэнькі[22], за якое ён быў адзначаны залатым медалём Расійскага Геаграфічнага Таварыства.

Унёскам у збіранне і асэнсаванне народных медычных поглядаў беларусаў стаў артыкул Я. Ляцкага «Хвароба і смерць ва ўяўленнях беларусаў»[23]. Багатыя і разнастайныя звесткі пра побыт палешукоў, і ў тым ліку пра клопаты аб здароўі знаходзім у важкім томе Ч. Пяткевіча «Духоўная культура Рэчыцкага Палесся»[24] і зборніку А. К. Сержпутоўскага «Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў»[25].

Друкаваныя лячэбнікі да гэтага часу застаюцца практычна не даследаванымі, з асобных публікацыяў можна пазначыць найперш артыкул Е. Раманава «З галіны беларускай народнай медыцыны»[26], дзе ён аналізуе друкаваныя лячэбнікі XVII – XVIII стст., знойдзеныя ў м. Гайдукоўка Магілёўскай губерні.

У тэарэтычным асвятленні праблемаў народнай медыцыны асаблівае месца належыць К. Машыньскаму. Асобны раздзел сваёй фундаментальнай працы «Народная культура славян» ён прысвяціў

найменню хваробаў у славянскіх мовах, сярод якіх значнае месца займаюць і беларускія абазначэнні[27]. Падрабязна вучоны спыніўся на народных поглядах на этыялогію хваробаў. Зробленая ім іх класіфікацыя і сёння захоўвае сваю навуковую вартасць.

Што тычыцца навуковага асэнсавання народных медычных поглядаў і дзеяў у савецкі час, дык неабходна адзначыць кнігі Л. Мінько «Знахарство» і «Народная медыцына беларусаў»[28].

Заўважнай падзеяй стаў выхад тома «Замовы» з серыі «Беларуская народная творчасць», вартасць якога найперш у публікацыі вялікай колькасці тэкстаў (каля 700 з агульнай колькасці 1351), запісаных у другой палове XX стагоддзя, што знаходзяцца ў навуковых архівах, найперш ІМЭФ НАН Беларусі. Этап у публікаванні матэрыялаў з народнай медыцыны беларусаў склаў трэці том збору народных прыкмет і павер'яў У. А. Васілевіча «Зямная дарога ў вырай»[29].

Менавіта народнай медыцыне аказаўся прысвечаным першы том «Полацкага этнаграфічнага зборніка» (Вып. 1. «Народная медыцына беларусаў Падзвіння»)[30]. Першы раздзел тома «Народная медыцына беларусаў Падзвіння: этнакультурны аспект» уяўляе сабой ўдалы вопыт тэарэтычнага сістэмнага аналізу народнай медыцыны. Навуковыя падыходы аўтараў да падачы, класіфікацыі і інтэрпрэтацыі матэрыялу яшчэ раз сведчаць пра то што адыходзіць у мінулае павярхоўны падзел культуры на «матэрыяльную» і «духоўную», што народазнаўства становіцца ўсё больш комплекснаю дысцыплінаю. Выкладзеныя ў зборніку звесткі пра народную медыцыну дазваляюць разглядаць яе як феномен культуры, багаты інфармацыяй гісторыка-культурнага, этнаграфічнага, фальклорнага характару. Другую частку тома складаюць запісы замоваў і аповеды інфармантаў, дзе падаюцца агульныя ўяўленні пра хваробу, хваробатворнага дэмана, прыводзяцца народныя погляды на этыялогію немачы, яе канкрэтныя сімптомы, прафілактычныя захады, магічныя практыкі прагнастычнага характару, якія папярэднічалі ўласна лекаванню і спрыялі выбару правільных спосабу і сродкаў уздзеяння. Прадстаўлены найбагацейшы арсенал народных магічных лекавальных працэдураў.

Значная частка матэрыялаў па народнай медыцыне беларусаў захоўваецца ў архівах, у тым ліку ў архівах філалагічных факультэтаў універсітэтаў краіны.

ХВАРОБЫ І ІХ ПРЫЧЫНЫ

Народная медыцына – адна з формаў інтэрпрэтацыі свету; праз лекаванне і разуменне хваробаў раскрываецца традыцыйнае светаўспрыманне і народная філасофія. Прычыны хваробаў разумеюцца ў агульным светапоглядным кантэксце; захворванне паўстае як пэўнае парушэнне парадку, выкліканае ўздзеяннем знешніх сілаў альбо парушэннем этычных нормаў, невыкананнем правілаў і забаронаў. Сярод забаронаў – шэраг рэлігійнага характару, напрыклад, вельмі строга забаранялася пляваць у агонь: *«Neleist vaikams spjaudyt ugnies: ugnelė šventa» («Не дазваляецца дзецям пляваць у агонь: агеньчык святы»)*[31]; *«Nespjauk ant žarijų: burna apšaš» («Не плюй на вугельчыкі: рот пакрыецца струпамі»)*[32]; бел. *«Пляваць на агонь, мачыцца на вогнішчы і да т. п. лічыцца ўчынкам нечысцівым і небяспечным, бо жыжа, як завуць агонь на дзіцячай мове, кусаецца, помсціць за сваю абразу, і ў выніку гэтага на твары вінаватага з'яўляецца вогнік – хвароба, калі твар пакрываецца болькамі, струпамі, як пасля апёку»*[33]; асобныя больш сацыяльныя забароны, што рэгламентавалі чалавечыя адносіны, напрыклад: *«Nerodyt niekam liežuvio: vaikai bus švepli» («Не паказвай нікому язык: дзеці будуць шапялявыя»)*[34]. Асабліва строгімі былі правілы ў часе пераходных абрадаў каляндарнага і сямейнага цыклаў, якія рэгламентавалі побыт да найдрабнейшых дробязяў. Так, пакуты дзіцяці ад нетрымання мачы выклікаліся нібыта неасцярожнымі паводзінамі яго хроснай маці, якая памачылася, калі несла дзіця хрысціць[35].

Ад этычных, рэлігійных, філасофскіх ці іншых прычынаў хваробы трэба было б адасобіць яе «узбуджальнікаў», г. зн. канкрэтныя істоты і рэчы, якія выклікаюць хваробу. Прычына хваробы і ўзбуджальнік цесна звязаныя: напрыклад, узбуджальнікам хваробы можа быць ластаўка, калі чалавек, які трушчыць ластаўчыны гнёзды, пакрываецца вяснушкамі (бел. дыял. назвы *вяснянка*, *ластаўчына рабаціння*; літ. *strazdana* 'рабацінне'; *strazdas* 'дрозд (рабіннік)'; літоўскае слова *kregždė 'ластаўка'* нават мае сэнс *вяснянка*, а дакладней вытворнае ад *kregždė – kreždena*, дарэчы, як і ў беларусаў *ластаўка – ластавінка*); аднак прычына хваробы ў гэтым выпадку – парушэнне чалавекам прынятых правілаў паводзінаў.

Ёсць падставы вылучыць некалькі катэгорыяў узбуджальнікаў хваробаў: міфічныя істоты, стыхіі, людзі, жывёлы, расліны ды да т. п.

Міфічныя істоты. І літоўцам, і беларусам вядомая антрапамарфічнага выгляду багіня хваробы, якая выклікае пандэміі. Як універсалія выступае антрапамарфізацыя хваробы, калі яна паўстае ў абліччы жанчыны (Воспа, Ліхаманка, Чума), прыгожай альбо пачварнай, з самымі рознымі адхіленнямі ад нормы, з крыламі, кіпцямі і пад. Па ўсёй Еўропе запісваюцца аповеды пра дэмана паморку, у беларусаў і літоўцаў гэта Маравая дзева, якая прасоўвае ў акно руку з хусткай, махае ёю і чалавек паміраe[36]. Літоўская *Маравая дзева (Maro merga)* уяўляецца як увасабленне мору, халеры і іншых хваробаў наогул. Яе можна лічыць іпастассю багіні смерці Гільціне *(Giltinė)*: аднак Гільціне дзейнічае ў сферы індывідуальнага жыцця, а Маравая дзева – у

Ахвяраванне пладоў ля прыкрынічанага абракальнага крыжа. Крынічны комплекс «Ключы» (Веткаўскі р-н). Фота Дзяніса Раманюка, 2001 г.

сферы грамадскага. У літоўскай міфалогіі Гільціне як увасабленне лёсу складае пару з Лаймай *(Laima)*: яны – сёстры, Лайма – багіня нараджэння і вызначэння лёсу, а Гільціне з'яўляецца багіняй смерці. Таму Маравая дзева, якая выклікае пандэмію, адначасова паўстае як увасабленне супольнай, грамадскай долі.

Узбуджальнікам хваробы, а тым самым і яе персаніфікацыяй, з'яўляецца літоўскі другіс (літ. *drugys* 1. 'матыль, матылёк', 2. 'ліхаманка, трасца, трасуха, калатуха'), які выклікае гарачку і калатуху; у беларускай традыцыі гэта – *трасца*[37]. Па словах літоўцаў, другісаў ёсць шмат – іх быццам бы 92[38] або нявызначаная колькасць – тры дзевяткі (3x9), *«таму яны неаднолькава і людзей катуюць» («todėl jie nevienodai ir žmonis kankinę»)*[39]. Беларускія *трасы* – дванаццаць сясцёр са сваімі малымі дзецьмі; яны ходзяць ад аднаго чалавека да другога і кормяцца іх сокамі[40]. *Другіс* спрабуе ўлезці ў чалавека праз ежу[41], як і беларуская *ліхаманка* хаваецца ў муку ці малако; калі чалавек разумее, што гэта *ліхаманка*, кідае ежу ў печку і *ліхаманка* згарае, ці падвешвае яе ў коміне і выкурвае[42]. *Другіса* можна перадаць іншаму чалавеку праз рэч хворага чалавека. Літоўскі *другіс* уяўляецца і як мужчына (вершнік, які едзе вярхом на кані, г. зн. на хворым[43]), і як жанчына (калі пачынала ліхаманіць, у сне бачылі бабу[44]; з палескіх запісаў гл.: *«[Вочы заплюшчыла і мне здаецца:] Прыходыть паненка, такая страшно тонкая в поясу – будто бы она стоить пэрэдо мною. То лыхорадка, кажуть, то эта сама болезня. Так она мні говорыть: "Ты мэнэ мучыла целый дэнь, нэ давала пыты. Кажэ, я шшэ раз за тэбэ возьмуся". И одэн раз вытрасла и покынула, більш нэ прыходыла»*[45]). Казалі, што *другіс* «быў такі чараўнік» («buvęs toks burtininks»), ён змяняў выгляд – мужчына сніў жанчыну, жанчына – мужчыну[46]. *Другіс* можа мець і птушыныя рысы: у балоце на купіне сядзела баба на дзевяці тузінах яек і выседжвала *другісаў*; яйкі былі ад розных птушак (курыныя, качыныя, гусіныя і інш.), таму і *другісы* бываюць неаднолькавыя[47]. «Птушыныя» матывы ў комплексе беларускіх уяўленняў пра ліхаманку адбіліся ў веранні, што той, хто яшчэ не паспытаў мяса маладой птушкі, усё роўна – дзікай ці свойскай – не павінен купацца, бо атрымае пасля першага купання ліхаманку[48].

Хваробы выклікаюць не толькі дэманы хваробаў, але і іншыя міфічныя істоты; звычайна так адбываецца праз парушэнне ці няведанне пэўных правілаў паводзінаў. Напрыклад, літоўскі *айтварас (aitvaras)*, што нёс гаспадару багацце, насылаў на чалавека каросту і сверб, калі той наўмысна спыняў яго і не паспяваў пры тым схавацца[49]. Усходнебеларускі Дабрахожы не любіць, калі мацюкаюцца. За гэта ён можа і вочы пяском засыпаць, і голас адняць, і нагу зламаць[50]. У павер'ях, у якіх гаворыцца пра асаблівыя паводзіны з агнём, вадой, нярэдка маецца на ўвазе боства, якое, калі яго пакрыўдзіць, выклікае хваробы. Асабліва так распавядаецца пра літоўскую Габію (*Gabija*), багіню агню, якая помсціць за дрэнныя паводзіны з агнём. Напрыклад, мяркуецца, што *«Kas nešvariu vandeniu ugnį užlieja, tam ant veido ar ant rankos pasidaro rožė» («Хто залівае агонь нячыстай вадой, то таму на твары ці на руках робіцца рожа»)*[51]. Такія сур'ёзныя наступствы робяцца зразумелымі, калі ведаць, што распаленне агню было асабліва рытуалізаванае, у Літве яно называлася *«рассцілаць ложак для агню» («kloti ugniai patalą») (прыгожа скласці вуглі ў адно месца); рытуал суправаджала малітвачка да багіні агню Габіі: «Šventa ugneli, šventa Gabiji, uždegta žibėk, užklota mygok» («Святы агеньчык, святая Габія, запалены/ая свяціся, засланы/ая спі»)*[52].

Хваробы разумеліся і як вынік парушэння рэглламентаваных дачыненняў са светам памерлых (пахавальных рытуалаў ці боязі нябожчыка). Адметна, нават выкопванне заклятых грошай (якія, як мяркуецца, ахоўвае душа былога ўласніка), пагражае хваробамі і няшчасцем, калі такія грошы не будуць ачышчаныя спецыяльным рытуалам; напрыклад, праз такія грошы ў сям'і хтосьці рабіўся кульгавым, іншы нявечыў сабе твар[53].

Жывёлы. Хваробу маглі прынесці ў цела чалавека некаторыя віды жывёл і казюрак – жабы, чэрві, мухі, парушэнне гнёздаў ластавак вяло да рабаціння на твары[54]. Галаўны боль здавён звязваўся з неабачлівым стаўленнем чалавека да сваіх вычасаных валасоў, бо іх маглі падабраць птушкі для гнёздаў, а гэта і правакавала боль. Хваробу можа выклікаць і свойская жывёла і птушка, напрыклад, лічыцца, што, калі курыца пераскочыць праз калыску, немаўля не будзе спаць[55] і захварэе на *naktibalda* (лунатызм)[56]. Сувязь курыцы з начніцамі шырока матываваная ў беларускім фальклоры: розныя працэдуры лекавання выконваюцца менавіта ў куратніку, сюды прыносіцца дзіця, прамаўляюцца замовы і г. д.[57]

З рэптыліяў асабліва ўзгадваецца жаба-рапуха (літ. *rūpūžė*), якая можа выклікаць хваробы: вядомы сюжэт міфалагічных аповедаў, згодна з якім людзі вельмі цяжка хварэюць і паміраюць, пакуль не знаходзяць пад падлогай жабу і не забіваюць яе, – тады чалавек перастае хварэць[58]. Часам у былічках апавядаецца пра тое, як чалавеку, які спіць, на грудзі сядае жаба і п'е яго кроў (ці выцягвае душу)[59]. У беларусаў нават забаранялася *«ўзірацца ў рапуху, бо яна як зірне на цябе сваімі бакуламі, то адразу схопіш сухату»*[60].

Расліны. Да рознага роду парушэнняў міфічнага плану маглі спрычыняцца і кантакты з раслінамі. Напрыклад, пры лекаванні нарываў выкарыстоўвалі шчыгол – яго верхавіну прыхілялі да зямлі, кажучы пры гэтым: *«Dagili, dagilali, jeigu tu manę[s] nepaleisi, tai ir aš tavęs nepaleisiu. Kai tu mane paleisi, tai tada ir aš tave paleisiu» («Шчыгол, шчыголік, калі ты мяне не адпусціш, дык і я цябе не адпушчу. Калі ты мяне адпусціш, дык і я цябе адпушчу»)*[61]. Калі пасля таго, як хворы ачуняў, шчыгол не адгінаўся, усё цела высыпала прышчамі.

Хваробу, у народных уяўленнях, могуць выклікаць не толькі атрутныя расліны або тыя, што выкарыстоўваюцца як сродак шкоданоснай магіі (жытнёвыя заломы і пад.). Прыкладам, міфічныя сэнсы прыпісваліся *raganos šluotos* (*«ведзьміны мётлы»*, бел. адпаведнік – *віхровыя мётлы*) – пашкоджаныя хваробамі галіны дрэваў, якія выглядаюць як мётлы. Такіх *raganos šluotos* не краналіся рукамі, не ламалі іх, не рабілі з іх мётлаў, бо пры першым жа кантактаванні з імі чалавек ці жывёла захворвалі[62].

Беларусы асабліва папярэджвалі аб нядобрых наступствах неабачлівага стаўлення да рабіны, ламанне гэтага дрэва пагражала зубным болем, ліхаманкай, хваробай наогул[63]. Параўнайма літ. *«Jei dantis skauda, tai reikia šermukšniui prisiekti, kad jo nejudysi nė šakos, nė uogos, tai pereis» («Калі зубы баляць, трэба паабяцаць рабіне, што не будзеш чапаць яе ягад і галін, тады боль суціхне»)*[64].

Людзі. Называючы ў якасці чарговай прычыны захворванняў самога чалавека, маюць на ўвазе урокі – (гл. народную наменклатуру – *з вачэй стала*), пярэпалахі, усемагчымыя порчы, аднак недамаганне можа быць выклікана і несвядомым учынкам суразмоўніка. Існуе і шэраг мэтанакіраваных дзеянняў, якімі насылаюць немач, – гэта і падкідванне на сялібу самых розных нагавораных прадметаў, і закручванне на полі заломаў, і дзеянні

Святы камень ля в. Крамянец (Лагойскі р-н). Лічыцца, што вада, якая наліваецца ў «талеркі» на камяні, набывае гаючыя якасці і асабліва дапамагае пры хваробах вачэй. Фота Аляксея Дзерманта, 2007 г.

з рэчамі, што мелі дачыненнне да нябожчыка: *«...знаходзяць пад вуглом гаршчок з якімісь памыямі, то ўсе пачалі казаць, што няйначай, як гэта людзі з Верашчакаў, абліўшы мярца, прынеслі і пастанавілі тую ваду, каб да Сабалькоў перайшла ўся хвароба»*[65]. Хваробы, насыланыя чараўнікамі, вельмі цяжка вылечваюцца, нярэдка яны заканчваюцца смерцю, асабліва ў тым выпадку, калі своечасова не распазнаюць сродак наўмыснай шкоды ці не ідэнтыфікаваць чараўніка (напрыклад, трэба ліквідаваць знойдзеныя ў двары чужыя рэчы, пад ложкам маладой – грэбень, спаліць кашулю хворага і г. д.)[66]. Асаблівую актыўнасць выяўляюць чараўнікі падчас святаў і пры выкананні абрадаў *rites de passage*, напрыклад, падчас вяселля: калі маладая чхнула і ніхто не сказаў ёй «на здароўе», рагана (літ. ragana 'ведзьма') адымае яе здароўе ці нават забівае[67]. Беларусам і літоўцам вядомы і такі від шкадлівай магіі, калі хворы сам перадае хваробу іншай асобе, напрыклад, пакідаючы на скрыжаванні якую-небудзь рэч (хустку, нітку, стужку і пад.)[68] і г. д.

Хвароба магла стацца вынікам як праклёнаў, так і іншых элементаў вербальнай магіі накшталт: *«калі ўбачыш голага чалавека, які мыецца ў адкрытай вадзе, трэба толькі сказаць: "вырасці", – і цела яго неўзабаве пакрыецца скуллем»*[69]. І нават зайздрасць станавілася прычынаю немачы.

Асаблівым выпадкам з'яўляецца феномен дрэнных вачэй: людзі, якія маюць дрэннае вока, нават таго не жадаючы, сваім позіркам выклікаюць хваробу ў людзей і жывёлы; надта небяспечныя яны для дзяцей і маладняку жывёлы. Нашкодзіць незвычайнымі сіламі могуць і звычайныя непазначаныя людзі. Напрыклад, непажаданым лічыцца расхвальванне немаўляці, якое можа выклікаць у яго хваробу[70], шкодным можа быць кантактаванне ў лазні падчас менструацыяў (калі жанчына ў такім стане, перад тым як увайсці ў лазню, не абмывалася халоднай вадой, то іншыя жанчыны, якія знаходзяцца ў лазні, высыпалі жоўтымі плямамі (padleca))[71]. У беларусаў такая немач пазначаецца як *наход*.

Стыхіі. Да хваробаў спрычыняліся асобныя прыродныя з'явы – віхор, вецер і стыхіі – вада, агонь. У вераваннях вецер, гуляючы з аднаго месца ў другое, можа перанесці хваробы ці замовы, якія іх выклікаюць (дарэчы, менавіта з ветрам дасылаюцца і замовы, калі шаптун не бачыць хворага, але замаўляе «на вецер» (літ. ant vėjo); мяркуецца, што такі спосаб замаўлення з'яўляецца нават больш надзейным, чым замаўленне на рэч хворага чалавека[72]). У якасці папераджальных захадаў супраць хваробатворных уздзеянняў ветру беларусамі выкарыстоўваліся шматлікія апатрапеічныя рытуалы, сярод якіх тыповае перажагнанне віхуры, кіданне ў яе сярэдзіну нажа і інш. *«Люд беларускі з-над Нёмна*

верыў, што злыя вятры насылае нячыстая сіла. Яны лётаюць па свеце і носяць у сабе хваробы. Таму сяляне затыкалі шчыліны хат зёлкамі, "калі кружыцца віхар, то трэба паказаць яму дулю, гэтага падвей не любіць і праляціць бокам, "не набажав" на чалавека"[73]. Верылі, што калі чалавек хоча пазбавіцца хваробы, дзьмучы на вецер, ён можа той боль пасланць з ветрам; аднак таму, каго такі вецер застане, скруціць ногі, рукі, паралізуе, сапсуе зрок і г. д.[74]

Свяцілы. Асаблівае месца ў сістэме традыцыйных поглядаў беларусаў і літоўцаў займае Месяц. З гэтым таямнічым свяцілам, што змяняла форму, стан, з яго фазамі народ звязваў жыццё расліннага і жывёльнага свету, сваю гаспадарчую і будзённую дзейнасць. Найактыўнейшую ролю прыпісвалі першай фазе – маладзіку, які ўплываў на ўсе прыродныя сілы. Аднак непасрэднае, прамое траплянне чалавека пад месячнае святло пагражала ўзнікненнем розных хваробаў. Беларусы калыску стараліся ставіць так, каб на дзіця не падалі ні сонечныя, ні асабліва месяцавая промні, якія ўяўляюцца як добрыя і, бадай, адзіныя праваднікі да «хрышчонага дзіцяці нячысцікаў». У выпадку неабходнасці ўладкавацца з калыскай так, а не інакш, падлогу вакол яе пасыпалі попелам свянцонае вярбы[75]. Літоўцы, каб не пускаць месяцавае святло ў пакой да немаўляці, ставілі на акно ляльку[76].

СТРАТЭГІІ ЛЕКАВАННЯ

Самыя «цвярозыя», рацыянальныя прычыны хваробаў «абрасталі» ў народных вераннях міфалагічнымі падрабязнасцямі і ўдакладненнямі і ўяўлялі сабой своеасаблівы іх сінтэз. У многіх медыцынскіх працэдурах перш чым прыступіць да ўласна лекавання, імкнуліся выявіць прычыну і паходжанне хваробы. Рытуалам выгнання хваробы часта папярэднічалі варожбы аб лёсе хворага, аб шляхах пранікнення ў яго арганізм хваробы і г. д.

Асноўная стратэгія лекавання – выдаленне хваробы з цела і наступнае яе выгнанне або ліквідаванне. На пазбаўленне чалавека хваробы кіраваліся наступныя тыповыя спосабы: яе высмоктванне – часта маці смакталі дзецям хворыя вочы і тройчы адплёўвалі спадзеючыся, што праблемаў больш не будзе[77]; *спальванне* хваробы, у тым ліку абкурванне, кіданне ў агонь (і беларусы, і літоўцы палілі кашулю хворага[78]), высяканне над хворым

Лекавая кропельніца з ахвяраванымі грашыма (Докшыцкі р-н). Фота Таццяны Валодзінай, 2006 г.

іскраў, «перапяканне» немаўлятаў; сціранне і *змыванне* – купанне, абліванне, для чаго скарыстоўвалася прыгатаваная ў выніку спецыяльных працэдураў вада (у абедзвюх традыцыях гэта вада, пралітая праз рэшата, праз дзяркач, вада з укінутымі туды тройчы па дзевяць вугельчыкамі[79]); выкідванне і *выдаленне* хваробы – неслі рэчы хворага за межы вёскі, сплаўлялі вадою, закідвалі што далей; *перадача* хваробы іншай асобе, жывёле, расліне – кідалі рэчы хворага на дарогу[80], да чужой хаты, аддавалі сабаку, кідалі на дрэва; літоўцы затыкалі комін штанамі хворага[81]; вытрасанне – чалавека з ліхаманкаю вазілі ў пустых калёсах па дрэнных дарогах[82]; *выгнанне* хваробы на той свет – падкладвалі рэчы хворага ў труну да нябожчыка; закопванне ў зямлю; аддзяленне хваробы ад чалавека – працягванне хворага праз адтуліны; *выбіванне* з цела хворага – беларусы ад канвульсіяў сцябалі хворае дзіця розгай з першай бярозы, ссечанай на «май»[83]; літоўцы лупцавалі хворага на падучку рабінавай розгай[84]; раздрабненне хваробы; *знішчэнне* яе – патапленне, сімвалічнае забіванне; адпужванне і выгнанне – шум, стрэлы, біццё посуду і г. д. Акрамя таго лічылася, што ад хваробы можна пазбавіцца і ў выніку задобрывання яе, рытуальнага кармлення ці з выкарыстаннем прыёмаў выгнання праз знявагу ці падман. Прыкладам, у Літве хворы на ліхаманку клаўся адпачыць і закрываў вочы трэскай. Тут прыходзіць «паныч» і кажа, што гэта не яго конь, бо яго быў без паласы на ілбе. Хворы ачуньваў[85]. Радзей практыкаваліся спосабы лекавання, звязаныя з сімвалічнай заменай хворага чалавека на здаровага. У абедзвюх традыцыях зафіксаваныя звычаі закопваць у зямлю жывога чалавека пры эпідэміях[86].

Адметныя паралелі ў пазбаўленні ад хваробы праз сімвалічны абмен з ёю ці з міфалагічным персанажам. Б. Кербелітэ ўзгадвае наступны сюжэт: хтосьці будзіць чалавека ў начным і просіць пазычыць кілу. Чалавек згаджаецца і яго кіла знікае. Калі ж іншы ідзе туды наўмысна, уначы хтось прыходзіць і вешае яму яшчэ адну[87]. У Веткаўскім р-не Г. Лапаціным была запісаная падобная легенда: *«Ну от, была ў дзеда кіла. Ну, яму і падсаветавалі. От, на Гряной нядзелі на дрэві калышацца русалкі. Ён пашоў, лёг пад дрэва, кілу гладзя і гладзя, гладзя і гладзя кілу. Глядзі. Калыхалась, калыхалась русалка і кажа: "Чалавек добры, што ета ў цябе?" Ён кажа: "Дуда" – "Ну так давайце яе сюда". Узялі і забралі кілу ў дзядзі таго. Ну, у аднаго кума і ў другога кіла. От, пашлі яны ў баню мыцца, а кум той кажа: "Ну ладна, кум, скажу ўжо табе. Вот пашоў я пад дрэва, туды-туды. Лёг паляжу, а русалка калышацца. Я штаны здзеў, гладжу і гладжу кілу. Яна і кажа:"Чалавек добры, што ета ў цябе?" Я кажу: "Дуда" – "Ну так давай яе сюда". Ну й еты пашоў. Лёг тожа так. Ну і гладзіў, гладзіў. Яна калыхалась, калыхалась да й кажэ: "Чалавек добры, што ў цябе?" Ён кажа: "Дуда". – "Дак на табе другую туда"»*[88].

Асаблівым спосабам лекавання з'яўляецца наданне імя хваробе ці яе ўзбуджальніку. Напрыклад, адгадаўшы імя *слагуіса* (літ. *slogutis* – міфічная істота, якая выклікае насмарк), можна пазбавіцца ад насмарку (літ. *sloginimas*)[89]. Укус змяі вылечваўся, калі прыгадаеш яе імя, таму ў замовах нярэдка да змеяў звяртаюцца з самымі рознымі імёнамі, называюцца яе колеры і г. д.

Пры абсалютна тоесных медыцынскіх рэкамендацыях (прыкладам, пры энурэзе біць хворае дзіця почапкай ад вядра на парозе; напалоханага абкурваць поўсцю таго, хто стаўся прычынаю споласу; сурочанага выціраць прыполам; рожыстыя запаленні змываць мылам, якім мылі нябожчыка; барадаўкі націраць мя-

сам і класці тое мяса пад капеж, каб хутчэй згніло; балючыя рукі перавязваць вяровачкай ад дзеркача і інш.[90]) сустракаюцца адрозненні ў асобных дэталях. Пры запаленні надкосніцы, што ў беларусаў завецца валасень, а ў літоўцаў *čertaplaukis*[91], стратэгія лекавання палягала ў вывядзенні хваробатворных валасоў вонкі, што ажыццяўлялася праз праліванне на хворае месца гарачай вады праз калоссе, якое ў выніку працэдуры аказвалася пераплеценым тымі валасамі. Да таго літоўцы скарыстоўвалі ў такіх выпадках воўну, якая пасля лекавання аказвалася як бы пакрытай павуціннем[92].

У літоўскай традыцыі ў рэестр магічных медыцынскіх метадаў улучаецца матыў уздзеяння наўпрост на вінаватага ў чыёйсьці хваробе чарадзея. Як і ў выпадку ўздзеяння на хворага праз маніпуляванне з яго рэчамі ці часткамі цела, на чарадзея імкнуліся паўплываць праз спальванне крыса яго адзення, попел жа давалі піць хвораму, праз паранне яго бруднай кашулі, выразанне лапіка з-пад пахі кашулі[93]. Верылі, такія дзеі прычыняюць чарадзею невыносныя пакуты. Калі хворы чалавек штосьці паліў з рэчаў чарадзея, у таго пякло ва ўсім целе і ён мусіў прыбегчы і прасіць піць[94]. Яго зламысныя намеры, фактычна, па законах партыцыпацыі, яго ж часцінка, матэрыялізаваліся ў целе хворага і выклікалі атручэнне ўсяго арганізму. Калі ж зачараванаму даць цытвары, у яго пачнуцца ваніты. Але як толькі гэтыя рвотныя масы (= тую матэрыялізацыю чарадзейскіх уплываў) кінуць у печ ці проста ў агонь, адразу ж з'явіцца вінаваты ў хваробе чарадзей і будзе маліць, каб яму далі папіць або закусіць, бо абпальваецца яго сэрца. Толькі ж яму даваць нічога не можна, а трэба гнаць і сачыць, каб ён нічога не ўхапіў, хаця б нават «якой трэсачкі»[95]. У беларусаў гэтаксама вельмі папулярны сюжэт «адраблення» чараў, калі знахар дае нашаптанай вады, у выніку чаго прыбягае чараўніца і просіць штось пазычыць.

Побач з амаль дакладнымі супадзеннямі ў сродках і метадах лекавання, спынімся на асобных арыгінальных літоўскіх павер'ях, якія, аднак, выступаюць семантычна ўзаемадапаўняльнымі і выяўляюць сваё як генетычнае, так і тыпалагічнае падабенства з беларускімі звычаямі.

Каўтун. Паводле апісанняў Грэймаса, каўтун у літоўцаў праяўляецца ў трох відах, што знаходзіць выразныя паралелі і ў беларускіх вераннях. Самы характэрны – гэта, вядома ж, 1) каўтун валасоў: *«Каб табе каўтун валасы зблытаў!»* – кажуць, каб наклікаць няшчасце на нечую галаву. 2) Каўтун пазногцяў, перакідаецца на рукі: *«У цябе рукі ў каўтунах (патрэсканыя)».* Урэшце, каўтун, выходзячы наверх, закранае 3) вочы: *«вочы каўтуністыя, здаўна хворыя».* З беларускіх запісаў: *«Од пугання зделаца коўтун. А если хто незнаюшчы зниме, то аслепне, папориаца глазики»*[96]; боль пальца пры гэтай хваробе апісваўся як *«каўтун круціць па пальцах»*[97]. Усё гэта стварае агульную цэласць вонкавых праяваў каўтуна-айтвараса: паспрабаваўшы іх візуалізаваць і выявіць іх глабальныя абрысы, мы б атрымалі кшталт дрэва з разгалінаваннямі, дзе хваробаю былі б пазначаныя толькі канцы галінак[98]. Аднак гэта тлумачыць працэдуру, апісаную В. Мансікам, з дапамогаю якой спрабуюць выявіць, ці сапраўды чалавек хварэе на каўтун. Для гэтага воск ліюць у міску з вадою, што трымаецца над галавой хворага: калі атрыманыя фігуры будуць мець разгалінаванні, то сапраўды чалавек хварэе на каўтун. Гэтае вывяржэнне стыхійнай сілы, якая праз усе разгалінаванні цела прарываецца ў канцавіны, трэба адзначыць як адну з формаў айтвараса[99]. Магчыма, такая суаднесенасць праяваў каўтуна з дрэвам мела і пэўныя падставы ў самім факце наяўнасці каўтуна на дрэвах (параўн. амяла), на такім тле становяцца больш арганічнымі замоўныя формулы тыпу *«на явары калышыся, па карэнні балячкамі судзіся»*; *«Каўтун ці саміца, на ваду апускайся і на вербы абвівайся ці ў зямлю закапайся»*[100].

Старая з в. Нашкунай (Варэнскі р-н) чытае замову ад вывіху, завязваючы вузлы на поўсцянай нітцы. Фота Вікінтаса Вайткявічуса, 1997 г.

Пуп і пуповая грыжа. У Літве ад грыжы дзецям да пупка прывязвалі ўвязаных у кісейную анучку некалькі дажджавых чарвякоў. Калі чарвякі з'ядалі адзін аднаго і на пупку заставалася толькі крыху зямлі, дыягназ пацвярджаўся і абіраліся адпаведныя сродкі лекавання[101]. Больш блізкія паралелі для такой працэдуры адшукваюцца ў заходнеславянскай і асабліва нямецкай традыцыях, дзе нават адрознівалі адмысловага чарвяка, які месціўся ля пупа і таму менавіта там ладзіліся лекавальныя працэдуры. Чарвяк-дэман *Geizwurm* нібыта адбіраў у дзіцяці ежу і з'ядаў яе, а дзіця праз тое худнела, хаця і мела добры апетыт. Для пацвярджэння дыягназу на пупок клалі на 24 гадзіны ў арэхавай лушпайцы маленькую рыбінку альбо кашы, калі ежа за гэты час знікала, у наяўнасці *Geizwurm.* Тады прывязвалі да пупка жывога ўюна, каб на яго перайшла хвароба[102]. У славакаў *živé vlasy*, якія выклікаюць неспакой дзіцяці аж ад яго нараджэння, выганялі з цела, кладучы дзіцяці на пупок розныя пахучыя травы[103].

У беларусаў пуп як цэнтр цела чалавека меў высокі семіятычны статус і ў медыцынскіх працэдурах гэтаксама ўспрымаўся як локус уздзеяння на арганізм хворага, як асабліва

надзейны канал рэтрансляцыі хваробатворных субстанцыяў. Пры пярэпалаху вадзілі каля пупа іголкай, узяўшы на яе жару[104], пры суроках мазалі пуп дзёгцем[105]. «Выбіралі пуд», прыкладаючы да пупа чорную воўну[106]. Літоўцы ж да жывата прывязвалі чорнай авечай воўны, змяшанай з тоўчаным перцам і камфорным спіртам, калі ў дзіцяці бурчэла ў жывоціку і яно з гэтага не спала і пакутавала. У выніку такой працэдуры поўсць зблытвалася і хвароба міналася[107]. Такім чынам, поўсць як бы прыцягвала, выцягвала з цельца матэрыялізаваную ў валасах хваробу ці ўласна хваробатворныя валасы. Такія ж уласцівасці прыпісваліся і галушкам з попелу: *«Гэтай галушкай зрабіць тры кругі вакол пупа і на спіне насупраць. Потым галушку на свет разрываюць на тры часткі (будуць відаць валасы таго, хто напалохаў чалавека). І гэтую галушку выкінуць, і ваду выліць на стыкі платоў»*[108].

Ну, а ўласна жывых дажджавых чарвякоў немцы прыкладвалі да хворых месцаў або абмотвалі хворы палец жывым драўляным чарвяком, які мусіў прыцягнуць да сябе хваробатворнага валасаціка[109].

ПАЛЬЦЫ Ў ЛЕКАВАЛЬНЫХ ПРАЦЭДУРАХ

Пры лекаванні важнай з'яўляецца не толькі агульная стратэгія лекавання, высвятленне прычыны хваробы і асаблівыя дзеянні і аб'екты, але і міфічнае веданне марфалогіі чалавечага цела. Тут больш падрабязна спынімся на значэнні пальцаў пры лекаванні; асноўныя семантычныя тэндэнцыі ў народнай медыцыне беларусаў і літоўцаў безумоўна карэлююць.

Асабліва важнымі ў народнай медыцыне лічацца безыменны і мезены пальцы. Безыменны выкарыстоўваецца, бадай, выключна ў лекавых працэдурах, а мезены звязаны з больш шырокай праблематыкай.

Безыменным пальцам лечацца розныя хваробы. Як мяркуюць літоўцы, *«bevardis pirštas yra labai reikšmingas. Jis gali greit pagydyt daug ligų, jeigu juo trina mostis ir kitus vaistus ant sužalotos arba skaudančios vietos (nors tuos vaistus prirašo daktarai). Dedervinės taipgi greit nyksta, jeigu jas tepa lietaus vandeniu bevardžiu pirštu» («безыменны палец вельмі важны. Ён можа хутка вылечыць шмат хваробаў, калі ім пацерці маззю ці іншымі лекамі на параненым ці хворым месцы (хоць тыя лекі і прапісалі дактары). Лішай гэтаксама хутка знікае, калі яго мазаць дажджавою вадою безыменным пальцам»)*[110] . Безыменным пальцам лечацца ў першую чаргу скураныя хваробы, захворванні жывата і суставаў (лішай, рожа, ячмень, жаўлак, грыжа, ікаўка), таксама зубны боль; лячылі дакрананнем, расціраннем, кручэннем, ваджэннем; ім перамешвалі ваду, калі жагналі рану. Абранасць безыменнага пальца тлумачыцца якраз адсутнасцю ў яго імя, калі такая адсутнасць магічна скіроўвалася на аналагічнае знікненне, адсутнасць уласна хваробы. *«Чацвёртым пальцам правай рукі накрэсліць кола тры разы наўкол круга, кажучы за кожным разам: "Няма табе, палец, імення, няма табе, круг, расшырэння*[111]*»*. Параўн. літ. *«Bevardžiu pirštu trina dedervinę su rasa nuo lango, rytą ir vakare, kai nėra saulės, ir kalba: "Trinu trinu dedervinę bevardžiu pirštu. Kaip tam pirštui nėra vardo, kad taip ir tau čia nebūtų daikto!"» («Безыменным пальцам труць лішай з расой ад вакна, раніцою і ўвечары, калі няма сонца, і прамаўляюць: "Тру, тру лішай*

Святы камень са слядамі ля в. Мікцішкес (Тракайскі р-н). На дзявяты чацвер пасля Вялікадня камень упрыгожваецца дзевяццю крыжыкамі і двума вянкамі з палявых кветак, якія пазней ужываюцца ў лекавых мэтах. 1950 г.

безыменным пальцам. Як таму пальцу няма імя, каб так і табе тут не было б рэчы"»)[112]. Безыменнай літоўцы называюць таксама і пякотку[113], мадэль лекавання аналагічная (той, хто не мае імя, не існуе).

Мезены палец, у адрозненні ад безыменнага, звязаны з куды больш шырокай праблематыкай жыцця і смерці, а ў народнай медыцыне паўстае як інструмент лекавання своеасаблівых хваробаў, звязаных са светам памерлых, да такіх хваробаў належыць, напрыклад, падучка (эпілепсія): *«Вот у нас у аднаго мальчыка была тая пелепсія, дык нада каб дзевачка, падуростак яму мезены пальчык крэст-накрыст разрэзала і нож кінуць пад люльку і бегчы, каб не пачуць крык, як крычыць. Ён яшчэ малы саўсім. Але каб дзяўчынка была»*[114]. Адзначаецца, што пры выкарыстанні мезенца ў лекавых працэдурах і ўвогуле ў магіі, вельмі часта ён надразаецца (часам накрыж) і скарыстоўваецца менавіта кроў, чаго амаль не адбываецца ў працэдурах з безыменным пальцам.

Мезенец у міфалогіі літоўцаў і беларусаў звязаны перш за ўсё з семантыкай магічнай моцы, знахарства, ведання. Гэты палец дазваляе чалавеку кантактаваць са светам багоў і дэманаў. Менавіта у яго, у разрэз скуры, укладаецца папараць-кветка: *«Kaip tik papartis pražydės, tuoj nuskink ir prapjovęs mažąjį pirštelį įdėk į jį, kai žaizda užgis su paparčio žiedu, viską žinosi» («Як толькі папараць-кветка заквітнее, адразу зрывай і кладзі яе ў разрэзаны мезенец, калі рана загаіцца з папараць-кветкай – усё будзеш ведаць»)*[115]. Папараць-кветка можа надаць чалавеку і незвычайную моц у лекаванні: адна дзяўчына, якая знайшла семечка папараць-кветкі, *«prasidūrė mažąjį pirštuką ir įkišo sėklikę. Ta skylikė užsitraukė. Paaugusi ji pasidarė didelė daktarka» («пракалола мезенец і запіхнула ў яго семечка. Тая дзірачка заіягнулася. Калі яна вырасла, то зрабілася вялікай доктаркай»)*[116]. Адметна, у літоўскіх вераннях надразанне чалавекам сабе пальца робіць яго відушчым – у былічках хворы наўмысна надразае сабе палец і бачыць, як набліжаецца жаба[117].

Мезенец у літоўскай міфалогіі міфалагізаваны. Яго называюць яшчэ жалезным – *geležinis pirštas*, што дазваляе прадбачыць яго міфічныя функцыі; цікавая і яго назва як іскра (*kibirkštas*). Як даводзіць А. Грэймас, такое яго найменне выглядае невытлумачальным ніякімі пазітывісцкімі аргументамі «цвярозага розуму» і наадварот – яно робіцца само сабой зразумелым у разгледжаным

намі міфічным кантэксце: гэта імя мініяцюрнага Пяркунаса (літ. Perkūnas, параўн. Перун) ці яго метоніма, а пазней – і самастойнага бажка[118].

Тым часам мезены палец можа быць і месцам лакалізацыі дэманаў у целе чалавека. Мезены палец як ніжні, пакінем проста – канцавы локус у чалавечым целе, да таго ж яшчэ на левай руцэ, суадносіўся з дэманічнай прастораю і разумеўся нават як умяшчальня душы. Ва ўяўленнях гуцулаў *«у опиря душьа находит си у мізилним палии на ліві руці. Єк би у опиря утеў тот палец, то він би умер, бо душьа зараз би вішла»*[119]. Літоўцы верылі, што чорт у чалавечым целе калі і не лакалізуецца ў мезенцы, то абірае якраз яго для перамяшчэння між целам і засветамі.

У літоўскіх казаннях вяльняс (velnias – «чорт») часам месціцца менавіта на мезеным пальцы: *«Apsėdo vieną žmogų velnias. Skaito egzortus, maldas, o velnias tampo, kankina žmogų. Kartais įlenda tik į mažąjį pirščiuką ir taip plėšia, kad baisiausiai skauda» («Усяліўся ў аднаго чалавека вяльняс. Чытае эгзорты, малітвы, а вяльняс цярэбіць, катуе чалавека. Часам ўлазіць толькі ў мезенец і ірве, што сама жудасна баліць»)*[120]. Менавіта праз гэты палец вяльняс хоча выйсці, калі яго выганяюць з чалавека, апанаванага вяльнясам: *«<...> velnias ėmė cypti ir šaukti: "Duok man išlįsti pro mažiuką kojos pirščiuką". Bet kunigas liepė lįsti, per kur įlindęs. Tada velnias ko liežuvio neištraukė, ir nudūmė pragaran» («<...> вяльняс пачаў пішчаць і крычаць: "Дай мне вылезці праз мезены палец нагі". Але ксёндз загадаў лезці праз тое, праз што ўлез. Тады вяльняс ледзь язык не выцягнуў і паімчаў у пекла»)*[121]. Калі вяльняс выходзіць з цела чалавека праз мезенец, ён яго можа адарваць. У адной з былічак чарадзей загадвае чорту выходзіць праз малы палец. У выніку лекавання той усё ж выходзіць, але адрывае чалавеку палец[122]. Маючы на ўвазе, што душа крывасмока знаходзіцца ў яго мезеным пальцы і выходзіць з яго адразаннем, можна меркаваць, што і ў міфалогіі літоўцаў вяльняс імкнецца забраць з сабой душу, адрываючы мезенец.

Такім чынам, мезены палец з'яўляецца тым месцам, дзе мяжа жыцця і смерці, чалавечага свету і свету багоў і дэманаў, бадай, самая нязначная. Менавіта тут адбываецца сімвалічная барацьба паміж Пяркунасам, які ўвасабляецца ў мезеным пальцы, і Вяльнясам, які прэтэндуе заняць яго. Крывёю менавіта з малога пальца падпісваюць дамову аб продажы сваёй душы нячыстаму, параўн.: *«Tuojau išsitraukė popieros, ponaitis parašė, parašė kažin ką ir liepė duot kairiąją ranką. Mažiuką pirštą įpjovė išilgai ir skersai, ištryško kraujas, ponaitis prispaudė pirštą prie popieros apačios rašto» («Адразу ж дастаўшы паперу, паніч напісаў нешта і загадаў даць левую руку. Надрэзаў мезены палец уздоўж і ўпоперак, пырскнула кроў, паніч прыціснуў палец да паперы ўнізе ад напісанага»)*[123]. (Тут варта прывесці беларускія факты. Напрыклад, з казак «Гандзя», «Пра Івана бядняцкага сына», «Дзікі Бурма», «Дра-птах».)

Вялікі палец у народнай медыцыне таксама займае пэўнае месца. Найлепш вядомая сітуацыя, калі варушэнне вялікага пальца дазваляе пазбавіцца ад начных дэманаў слагуцісаў: *«Greičiausiai, sako, galima tokį sloguti nuvarytie, jei pasiseka nykštį tiesėsės kojos pakrutintie» («Найхутчэй, кажуць, можна такога слагуціса адагнаць, калі атрымоўваецца паварушыць вялікім пальцам выпрастанай нагі»)*[124].

ЛЕКАВАННЕ ЗАМОВАМІ

Хваробу лічылі магчымым выдаліць не толькі фізічным (умоўна-фізічным) дзеяннем, але і словам, замовай, малітвай. Лекаванне замовамі з'яўляецца адной з самых фундаментальных галінаў народнай медыцыны. Традыцыя замоваў у Літве і Беларусі па сутнасці падобная, аднак у Літве яна была і з'яўляецца эзатэрычнай сферай, замовы звычайна перадаваліся таемна і толькі аднаму чалавеку, у чым значную ролю адыграў уплыў касцёлу. Запіс замоваў сярод беларусаў-католікаў (там, дзе моцны каталіцкі асяродак) – не заўсёды простая справа; тым часам сярод праваслаўных дамінуе больш адкрытая традыцыя. Параўнанне тэкстаў выяўляе розніцу ў асаблівасцях наратыву: у літоўскіх замовах вельмі мала элементаў эпічнага апавядальнага жанру, тэксты звычайна складаюцца з некалькіх кароткіх формулаў (ці нават адной); большасць беларускіх тэкстаў – разгорнутыя, хоць трапляюцца і кароткія формулы, аналагічныя літоўскім замовам (ім часам адпавядае асобны тэрмін прыгаворы, так імкнуцца аддзяліць іх ад куды даўжэйшых тэкстаў замоваў[125]). Параўн. літ.: *«Reik paimt rankon druskos, apvest su ja triskart apie visą žmogų ir sakyt: "Druska, druska tau akysna, nedėgulis [= nuodėgulys] – dantysna!" Taip pakartot 3 kartus» («Трэба узяць у руку солі, абвесці з ёй тройчы вакол чалавека і казаць: "Соль, соль табе ў вочы, галавешкі – у зубы!" Так паўтарыць тры разы» (ад чаравання))*[126] і бел. *«Соль у вочы, / Галавешку ў зубы, / Галень між калень»*[127].

Пры параўнанні літоўскіх і беларускіх замоўных сюжэтаў назіраецца шмат агульнага. Замовы, захоўваючы архаічныя матывы, успрынялі шэраг хрысціянскіх элементаў, таму і паралелі ў беларуска-літоўскіх сюжэтах існуюць двух відаў.

Агульныя сюжэты хрысціянскага паходжання маюць свае аналогіі ў еўрапейскай традыцыі. Скажам, сюжэт *Ісус (Езус) каля Ярдана* ўпісваецца ў шырокі міжнародны кантэкст і ў Заходняй, і ва Усходняй Еўропе, незалежна ад канфесійнай прыналежнасці, напрыклад:

Літ. *«Kaip šv. Jonas krikštijo Poną Jėzų Jordano upėje, sustojo vanduo. Taip toje žaizdoje tegu kraujas sustoja!»*[128] *(«Як св. Ян хрысціў Пана Езуса ў Ярдан-рацэ, спынілася вада. Так няхай у той ране кроў спыніцца!»).*

Старая ў часе магічнага лекавання пярэпалахаў (Бешанковіцкі р-н). Фота Алены Боганевай, 2006 г.

Лекавая хвоя з адтулінай (Крупскі р-н). Фота Дзяніса Раманюка, 2007 г.

Бел. *«Ішлі тры калекі Цераз тры рэкі, Каліну ламалі, Кроў замаўлялі; – Кроў, кроў стань на ране, Як Ісус Хрыстос на рацэ Іярдані»*[129].

Лац. *«Christus et S. Johannes ambulans ad flumen Jordane, dixit Chr. ad S. Johanne: 'restans flumen Jordane'. Commode restans flumen Jordane, sic reste[t] vena [i]sta»*[130] *(«Як Хрыстос і св. Ян уступілі ў Ярдан-раку, сказаў Хрыстос св. Яну: "Ярдан-рака спынілася". Як спынілася Ярдан-рака, так няхай спыніцца [кроў] у жылах»).*

Англ. *«Our Saviour was born of Bethleam of Judeah. As He passed by revoor of Jorden, the water waid were all in one. The Lord ris up his holy hand, and bid the water still to stan, and so shall the blood»*[131] *(«Наш Збаўца нарадзіўся ў Бэтлееме ў Юдзеі. Калі ён ішоў праз Ярдань, вада цякла. Гоcпад узняў святую руку і загадаў вадзе спыніцца. Так і кроў [спыніцца]»).*

Ням. *«Christ unde Johan giengon zuo der Jordan; da sprach Christ: 'stant Jordan, biz ih unde Johan uber dih gegan'. Also Jordan do stuont, so stant du Nillius bluot»*[132] *(«Хрыстос і Ян ішлі да Ярдана; Хрыстос сказаў: 'стой, Ярдане, пакуль праз цябе не пярэйдзе Яне'. Як супыніўся Ярдан, так хай сунімецца кроў Нілюша»).*

Гэты сюжэт вельмі папулярны ў Літве, а ў Беларусі вядома параўнальна мала варыянтаў, і яны часцей з'яўляюцца кантамінацыйнымі – матыў Ярдана выкарыстоўваецца як дапаможны ў дадатку да трох сясцёр, белага каменю і іншых матываў.

З іншых вядомых у Літве і Беларусі сюжэтаў варта ўзгадаць папулярную замову ад рожы: літ. *«Ponas Jezus jejo per pievą ir pamatė tris rožes. Vieną nuskynė, vieną numynė, viena prapuolė. Teip ir tu prapulk!» («Пан Езус ішоў па лузе і ўбачыў тры ружы. Адну сарваў, на адну наступіў, адна знікла. Так і ты знікні!»)*[133]; бел. *«Ішла Насвенчая матка чэраз чыстае поле, нясла тры рожы ў прыполе. Первая пала, другая прапала, трэцяя сама звяла. Амінь»*[134]. Агульныя хрысціянскія сюжэты найчасцей з'яўляюцца эпічнымі, яны выражаюць матыў падарожжа Езуса і Марыі, параўн. літ. *«Ėjo Jėzus per kiemų, nekanda jo šunys – nekųs ir mani!» («Ішоў Езус праз двары, не кусаюць яго сабакі – не ўкусяць і мяне»*[135]) (каб сабака не пакусаў), бел. *«Ишоў Иисус Христос через лес, нэ укусив ёго нияки пес. Не укусив Христа, не укусит и мэне» (пры сустрэчы з ваўком)*[136].

Паралелі архаічных замоваў грунтуюцца на балта-славянскай традыцыі, аднак некаторыя з іх належаць да больш шырокага арэалу і маюць аналогіі сярод іншых еўрапейскіх народаў[137]. Запісаныя ў XIX–XX стст. тэксты часта бываюць сінкрэтычнымі, у іх зліваюцца хрысціянскі і архаічны пласты. У тэкстах архаічнага паходжання згадваюцца Месяц, Сонца, Зорка-зарніца, параўн.: *«Sauliulė, meneseli, šviesyja aušrele, gražyja Švinčiausia panelė, atim man itų sopulį. Amen. Amen. Amen.» («Сонейка, месяцок, светлая зорачка, прыгожая Найсвяцейшая паненка, адымі мне гэтую боль. Амэн. Амэн. Амэн») (ад змяі)*[138]; *«Зара-заранiца, божая памашніца, памажы мне, Госпадзі, шал загавараваць» (ад шалу)*[139], *«Госпаду Богу памолімся і матары Божай паклонімся і сонцу й месяцу, і зарам-заранiцам, божым памашнiцам»*[140].

Месяцу і сонцу дзеля іх зіхацення, беласці прыпісвалася ачышчальнае значэнне, гл. паралелі: бел. *«Выходылі на уліцу, молодэнькі місяц, дэ ступай там і стой, беры правай рукой з-пад левай ногі і пэрэкідвай праз плячо і говорыш: "Мисячык, мисячык, яки ты сам чысты, ачысць маё тыло ад прышчы". Тры раза нада казать. Перад гэтым натыраеш бородавкі зымлёю»*[141]; літ. *«Jei turi karpų, tai kap pamatai jaunų mėnulį, raikia sustoc tuomkart, paimc iš po dzidelio kojos piršto tris žiupsnelius piesko ir tuoj piesku trinc tų karpų ir sakyc: "Jaunas Mėnulaici, dangaus karalaici, apčyscinai dangų ir žemį, apčyscyk ir mano kūnelį"» («Калі маеш бародаўкі, то калі пабачыш малады месяц, трэба той час спыніцца, узяць з-пад вялікага пальца нагі тры дробкі пяску і адразу церці тыя бародаўкі і казаць: "Малады Месяцок, нябесны каралевіч, ачысціў неба і зямлю, ачысці і маё цельца"»)*[142].

З Месяцам, што змяняў сваю форму, стан, з яго фазамі народ звязваў жыццё расліннага і жывёльнага свету, сваю гаспадарчую і будзённую дзейнасць. Найактуальнейшую ролю прыпісвалі першай фазе – маладзіку, які ўплываў на ўсе прыродныя сілы. У Літве шырока пашыраныя малітвачкі да маладога месяца. У іх звяртаюцца да Месяца як нябеснага каралевіча ці як да бога (ва ўсходняй Літве Месяц нават называюць агульным словам *Dievaitis «Божачка»)* з просьбамі пра розныя даброты – святло, шчасце, здароўе, жыццёвыя сілы, унутраную чысціню, нябеснае царства[143]. Значная частка тэкстаў знаходзіць паралелі і ў беларускай традыцыі, гл. прыкладам: *«Jaunas Mėnuo, kunigaikšti! Tau pilnų ratų, o man sveikatų, tau sudiltie, man gyventie»* *(літаральна: «Малады месяц, князёк! Табе поўны круг, а мне здароўе, табе сціраца, а мне жыць»)* і бел.: *«Як першы раз убачу маладзік, здароўя прашу: "Маладзік маладой, Твой круг залатой. Табе на прыбытак. А мне на здароўя". Стану, перахрышчуся і прашу так»*[145].

З агульных замоўных сюжэтаў можна ўзгадаць тэксты пра будову і парадак свету. Такімі замовамі сімвалічна сцвярджаўся існы парадак, які немагчыма парушыць, напрыклад: літ. *«Mėnesėlis danguje, drūtas ąžuolas ant žemės, o didžiuvis vandeny. Kad tie trys broliai susieis į vieną vietą, tai tada tarnui Dievo [sakomas ligonio vardas] skaudės dantys! Iškalbinėti tuos žodžius neparmainant*

dvasės ir žiūrint į jauną mėnesį, po tam spjaut į šalį tris sykius» (užkalbėjimas nuo dantų skausmo) («Месяцок у небе, магутны дуб на зямлі, а вялікрыба ў вадзе. Калі тыя тры браты сыходзяцца ў адно месца, то тады слугу Божаму [гаворыцца імя хворага] будуць балець зубы". Сказаць гэтыя словы не пераводзячы духу і гледзячы на малады месяц, пасля чаго плюнуць тры разы ў бок" (замова ад зубнога болю))»[146] і бел. *«На небе месяц высока, у моры камень глыбока, у лесе дуб далёка. Як гетыя браты зыйдуцца да месца, да будуць піць і есці, то тады у Віці будуць зубы балеці»*[147]. (Вельмі блізкая паралель: *«На небе месяц, у дубе чарвяк змяриведўшы, рыба мае зубы анямеўшы – каб так і зуб анямеў»*[148]).

Паралелі архаічнага характару выяўляюць і замовы з анімалістычнымі вобразамі. Напрыклад, парушынка ў воку падаецца як жывёла – воўк ці мядзведзь: літ. *«Reikia sakyti 3x3 [sykius]: "Vilke, vilke, išlįsk iš akių, aš tau duosiu maišą pinigų ir maišą rugių!"» («Трэба казаць 3х3 [разы]: "Воўк, воўк, вылазь з вачэй, я табе дам мех грошаў і мех жыта!"»). Альбо трэба сем разоў сказаць: «Meška, meška, išlįsk iš akių! Aš tau duosiu uzboną medaus!»)* (ад парушынкі ў воку) *(«Мішка, мішка, вылазь з вачэй! Я табе дам збан мёду!»)*[149]. Параўнайма бел.: *«Калі запарошыш вока, нехта трымаў вейка, даставаў і нібы плюваў туды са словамі: "Воўк, воўк, вылізь вон"»*[150]. Ад курынай слепаты (nuo vištakumo) лячылі, імітуючы пырханне і спяванне пеўня: літ. *«Kai berniuką apstojo vištaklės, anksti rytą, saulei netekėjus, jį budino motina ir vesdavo prie vartų ar bromelės. Atsistoja ant šitų vartų (pristato kaladėles, kad nenukristų) ir jis rankom ploja per šonus: "Lap lap lap! Kakariekū!" Tris rytus taip padaro ir praeina» («Як хлопчыка апанавала курыная слепата, рана раніцою, калі яшчэ сонца не ўзышло, яго будзіла маці і вяла да babротаў ці брамкі. Станавіўся на гэтыя вароты (прыстаўляецца калодка, каб не зваліўся) і рукамі хлопаў праз бакі: "Лап, лап, лап! Кукарэку!" Тры разы так робіць і праходзіць»)*[151]. У беларусаў пры ліхаманцы, курынай слепаце і іншых хваробах таксама раілі праспяваць, седзячы на якім-небудзь высокім месцы: *«Кукарэку заспявае, хто не чуе, няхай мае»*[152].

Шмат аналогіяў сярод літоўскіх і беларускіх замоваў знаходзім і пры параўнанні спецыфічных дзеянняў знахара. Так, хвароба можа быць перададзена другому чалавеку: напрыклад, пабачыўшы двух чалавек, якія едуць вярхом на адным кані, бародаўку труць пальцам ці пяском і кідаюць пасля ў вершнікаў са словамі: *«Jojata dviese, priimkit mano karpas trečias!» («Едзеце ўдвух, прыміце мае бародаўкі трэцім»)*[153]; *«Братки, братки! Заберыце наши бородавки!»*[154] Пры лекаванні лішаю, труць галінку, прамаўляючы: *«Kaip naktis dyla, kaip diena dyla ir kaip šita šaka džiūsta, tegul ir ta dedervinė išdžiūsta!» («Як ноч сціраецца, як дзень сціраецца і як гэтая галінка марнее, няхай і той лішай змарнее!»)*[155]; беларусы пасліненым пальцам паціралі сук у сцяне, адным духам кажучь пры гэтым тры разы: *«Гэтаму суку ў бару не стаяць, вярхом не ківаць і гэтага круга век не знаць»*. Потым гэтым жа пальцам паціралі хворае месца[156]. Ад дрэнных вачэй трэба абціраць падолам вочы дзіцяці і прыгаворваць: *«Per kur gimdiau, tį ir nuvarau!» («Праз што нарадзіла, туды і праганяю!»)*[157], альбо ў беларускім варыянце: маці на ноч выцірае дзіцятку тварык прыполам сваёй ніжняй кашулі, тры разы так робіць і кажа: *«Якая маці радзіла, тая і адхадзіла»*[158].

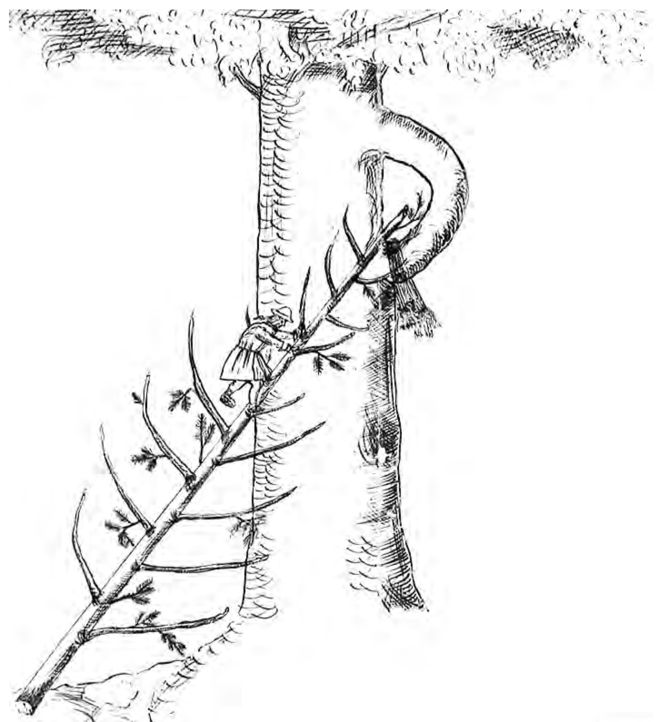
М. Заўялава, параўнаўшы літоўскія і беларускія замовы, вызначае іх спецыфіку наступным чынам: *«Літоўскія замовы нагадваюць сціснутую спружыну з вялізным энергетычным патэнцыялам, у той час як разгорнутыя беларускія замовы – падарожжа па спіральным лабірынце, што вядзе ў бясконцасць. Гэтыя дзве стратэгіі ўяўляюцца ў чымсьці падобнымі і адначасова супрацьлеглымі: у імкненні канкрэтызаваць абраныя аб'екты адна стратэгія абмяжоўваецца жорсткай канстатацыяй, іншая – імкнецца ахапіць увесь свет пералічэннем магчымасцяў. Беларускія замовы як бы паступова звужаюць кола вакол жаданага цэнтра, г. зн. валодаюць цэнтраімклівай скіраванасцю, у той час як літоўскія даюць імпульс з гэтага цэнтру, валодаюць цэнтрабежнай тэндэнцыяй»*[159].

Тым часам, у тэкстах літоўскіх і беларускіх замоваў, у дзеяннях знахароў можна знайсці нямала аналогіяў. Напрыклад, у замове супраць чыры, запісанай у Полацкім р-не, захавалася нават балцкая форма імя Грымотніка, гэтаксама як і архаічны матыў дзевяці сыноў Пяркунаса: *«Перкуна-Перкунса, бегі чырэй, бегі вперод, беры весь недуг. Перунсо, сваімі дзевяцьцю сынавьямі буду (будзе?) гнаць цябе, ісчэзні. Амін!»*[160]. Супадаюць не толькі міграцыйныя хрысціянскія матывы, але і некаторыя дэталі архаічных тэкстаў, таму пры параўнанні можна казаць пра ўзаемадачыненні традыцыяў замаўлення двух тыпаў – генетычныя і кантактныя[161].

СВЯТЫЯ ДРЭВЫ Ў РЫТУАЛЬНЫМ ЛЕКАВАННІ

Традыцыя рытуальнага лекавання сваімі каранямі сягае ў старажытную паганскую рэлігію. У крыніцах XVI ст. па літоўскай міфалогіі і рэлігіі працэдура лекавання супадае з рытуалам ахвярапрынашэння. Напрыклад, езуіт Якуб Лавінскі ў 1583 г. апісвае такую медыцынскую працэдуру: *«<...> калі сын ці дачка каго-небудзь хварэлі, запрашалі чараўніка. Ён, пасля чаравання, ахвяраваў богу за хворага чалавека барана, якога з'ядалі толькі*

Святы дуб у полі Рагніта (Рагайне), які выкарыстоўваўся для лекавання.
Малюнак Мацея Прэторыуса, 1703 г.



дзеці з бацькамі, а скуру аддавалі чараўніку; тое самае іншым разам выконвалася за ўсю сям'ю»[162]. У Прусіі з той самай мэтай ахвяравалі казла, свіней, гусей, курэй. Добра апісвае такі рытуал лекавання Лука Давід: падчас яго ў гонар здароўя хворага з малітвамі і цырымоніямі ахвяраваўся казёл, пасля чаго рытуальна з'ядалі яго мяса і варыва, а ў канцы з рога вала, перадаючы яго па коле, выпівалі піва. Такое ахвярапрынашэнне выконвалася яшчэ ў XVI ст., дзеля чаго выбіраўся аддалены будынак (ёўня ці гумно), дзе ахвяравалі і варылі мяса, у абрадзе ўдзельнічалі толькі мужчыны; усё мяса ахвяраванай жывёлы павінна было быць з'едзенае на месцы, а косці спаленыя[163]. Паводле С. Грунаў, кроў ахвярнага казла прусы збіралі і выкарыстоўвалі як лекі пры лекаванні жывёлы[164]. Пра тое, што ахвярапрынашэнне было адным са сродкаў лекавання і падтрымкі добрага здароўя, гаворыцца і ў справаздачы віленскіх езуітаў пачатку XVII ст., параўн.: *«Да аднаго зваленага хваробай вяскоўца прыйшоў дэман, сваім выглядам падобны на бога [дэманамі езуіты называлі паганскіх багоў. – Д. В., Т. В.]. Ён пачаў запэўніваць [вяскоўца], што ён, каб вярнуць сабе ранейшае здароўе, штогод павінен яму ахвяраваць куфель піва і па пятніцах устрымлівацца ад усялякіх работ»*[165]. Увогуле, выкананне прызначаных рытуалаў і трыманне рытуальнай традыцыі разумелася як папярэджанне (прывенцыя) хваробы; так, напрыклад, падчас абрадаў улазінаў сядзібнаму богу Жамепацісу (*Žemėpatis*) у Малой Літве абіраліся певень і курыца (ад таго часу яны даглядаліся і карміліся, але ніхто не меў права іх зарэзаць), да бога звярталіся з такой малітвай: *«Мілы божа (некаторыя яшчэ прыбаўлялі Жамепаціс), дарую табе жывых і здаровых пеўня і курыцу, дай, каб я і мае, і ўсё, што мне належыць, заўсёды было жывое, здаровае і моцнае, каб заўсёды ў сваіх работах маглі б адчуваць тваю блаславенную руку»*.

Часам лекаванне хваробаў звязанае з сакральнай сферай канкрэтных багоў. Напрыклад, кампетэнцыя літоўскага бога Пяркунаса ў сферы лекавання праяўляецца праз агонь (попел, вугалле) і дубовыя дровы. М. Прэторыус распавядае, як адзін чалавек, пасля таго як пярун стрэліў у сядло каня, адразу ж з'еў попел таго спаленага сядла, а калі спыталіся, для чаго ён так зрабіў, адказаў: *«Бог попелу для мяне не пашкадаваў, каб я быў бы абаронены ад доўгай хваробы»*[166].

Да паганскіх рытуалаў узыходзіць лекаванне ля святых дрэваў. У Літве культ дрэваў быў хрысціянізаваны, ля святых дрэваў ставіліся каваныя крыжы, капліцы, а рытуалы, якія тут адбываліся, былі сінкрэтычнымі. Так, у XIX ст. у Жамойці, ля лекавага дуба, які рос у в. Каўшы, кожную нядзелю людзі ахвяравалі барана, пасля чаго маліліся ў капліцы, а скончыўшы маліцца – ля дуба варылі мяса і балявалі[167]. Паводле легенды, сляпому чалавеку прыснілася, што ў тым дубе знаходзіцца ўрослая Марыя, якая прасіла сябе выцягнуць; тады ён рассек кару дуба і знайшоў статую Марыі, а сам стаў відушчым; дуб пачалі шанаваць як святы. Пасля таго, як дуб засох, людзі яго разносілі па галінцы як цудадзейны для лекавання[168].

Дуб уважаўся за дрэва Пяркунаса, а дым дубовых дроваў вылучаўся сваёй лекавай моцай. Так, Прэторыус пісаў: *«мяркуюць, што дым дубовых дроваў, якія паляцца ў печы, з памяшкання гоніць хваробу, ці, больш правільна, дрэнны пах, які з'яўляецца прычынай хваробы <...>»*[169] (параўн. беларускую замоўную формулу выправаджвання хваробы *«з хаты (печы) дымам, з двара ветрам»).*

У Беларусі назвы культавых дубоў – Асілак, Волат, Святы дуб, Добры дуб, Стары дуб, Перуноў дуб, Вітаўтаў дуб, Дэвайціс (у перакладзе з літоўскай мовы – Божышча) ды інш. Шырока вядомымі былі дуб блізу в. Царкавішча Ушацкага р-на, блізу в. Адэлькавічы на Слонімшчыне, на беразе ракі Мядзелкі ў Паставах[170]. Асаблівым статусам вылучаўся дуб Волат на Менскім капішчы – *«У цэнтры пляцоўкі ўзвышаецца вялікі дуб у чатыры абхваты. Пра яго шаноўны ўзрост сведчыць даўно засохлая вяршаліна, а таксама ствол, знявечаны дуплом. Старое дрэва, як вядома, дае мала жалудоў, а ў некаторыя гады зусім не родзіць. На яго ніжнім голлі развешаны вышытыя ручнікі. Дуб лічаць святым і называюць Волатам»*[171]; *«Дубу Волату ахвяравалі ў асноўным ручнікі і стужкі. Ручнікі, абавязкова вышытыя сваімі рукамі, развешвалі на 33 дні. Лекавыя жалуды са святога дрэва цаніліся вельмі высока: за кожны – па яйку. Пад старым дубам на каленях часта маліліся людзі, прасілі ратунку ад бяды»*[172].

Іншым прыкладам сінкрэтызму выступае ліпа Марыі ў Рэшлюс у Малой Літве, якая была вядомая сваімі лекавымі здольнасцямі. У XVI ст. Лука Давід апісаў пабачаны ім самім рытуал: пад ліпай былі зробленыя драўляныя вагі (як арэлі, гойдалка), на адным баку было пасаджана хворае дзіця, а на іншым – складзеная ежа: хлеб, піва, пшаніца і г. д.; ежа павінна была быць раздадзеная жабракам у славу Марыі ці Бога[173].

Варта адзначыць, што дуб і ліпа найчасцей за іншыя дрэвы згадваюцца і ў беларускіх замовах.

Асобную катэгорыю складаюць дрэвы незвычайнай формы – шматствольныя, злучаныя паміж сабой, якія мелі зрослыя галіны і пад., яны лічыліся лекавымі *par excellence*. У крыніцах XVII ст. у Малой Літве апісаныя некалькі такіх вядомых дрэваў. Каля Нібуджай была *Рубчастая елка (Rumbuota Eglė),* паміж дзвюма зрослымі галінамі якой лазілі знявечаныя ці хворыя на грыжу людзі; тут ахвяравалі шматкі тканіны, падвязкі, адзенне[174]. У парафіі Пілкальніса была *«ліпа, якая вырасла так, што ў сярэдзіне са зрослых галінаў была бачная дзірка, праз якую мог вылезці чалавек; штогод падчас жніва праз яе лазілі літоўцы, калі балела ці стамлялася спіна ад працы»*[175]. У парку Палангі ў Жамойці былі славутыя сосны, якія зрасліся паміж сабой адной тоўстай галіной. Як запісаў І. Кончус, *«паводле аповедаў людзей, такія дрэвы маюць уласцівасці супакойваць і лекаваць, могуць хутка вылечыць звіхнутыя і зламаныя суставы; трэба было толькі лазіць паміж соснаў і церціся вакол іх, пры тым казаць: «Няхай зрастуцца мае зламаныя вялікія галёнкі, як вы дзве ёсць зросшыя»*[176]. У Занямонні ў бары Івонішкі недалёка ад вёскі Макрыцкі вырас аналагічнай формы ясень; з зямлі праараслі (два) з камлямі, а праз 4-5 футаў угары зрасліся ў адзін. Адзін кульгавы жабрак прысніў, што пералез праз камлі і акрыяў; так і адбылося. Ад таго часу мноства людзей паваліла лячыцца ля ясеня, тут ахвяравалі воўну, тканіну, хлябы, яйкі, грошы, пакуль на загад касцёлу ясень не быў патаемна ссечаны[177]. На беларускім Палессі зафіксаваны цікавы звычай ахвяравання дубу з лекавальнымі мэтамі: *«Царь-дуп е тут, чатыре человеки обнять. Одна бабка была бальная желтухай. Взяла в запазуху яиц и друучку (така палочка тоненька) да и пошла раненько наначки, тольки не гаварила ни с кем, к дубу. Паставила друучку и положила яйцы и говорит: "Вот тобе, дуб, конь и дуга, я уж тебе не слуга..." А потом и говорит: "Хватить я болела, выздоравила". Як сказала то – да и выздоравила»*[178]. У беларускіх вёсках аповя-

ды пра такія дрэвы захоўваюцца да апошняга часу – *«Дуб гнілы быў, выгнаты і дупло далекае, і капейкі там даже лежалі. Яго цяпер ужо няма. А там быў ручаек гэты, і там кідалі капейкі. І баба такая ў нас у дзярэўне была Лапарчынская, казалі, ўзяла з гэтага дуба, што пасыпаліся капейкі, пабрала гэтыя капейкі, яна нямая стала. Нельзя браць гэтыя капейкі. – А што яшчэ пра той дуб гаварылі? Сам дуб быў святы ці ручаек? – Ну, мусіць, дуб. "Сьвяты дуб" звалі»*[179]. У Крупскім р-не вядомая лекавая хвоя з вялікай адтулінай ў аснове камля. Хворы чалавек мусіў скінуць з сябе адзенне і са словамі *«Хай хвароба мяне пакіне, як я пакідаю гэтае лайно»* пралезці праз адтуліну. Лічыцца, што хвоя асабліва дапамагае жанчынам, у якіх ёсць праблемы з цяжарнасцю. Дрэва актыўна наведваецца дагэтуль[180].

Звяртаецца ўвага, што дрэвы незвычайнай формы выкарыстоўваліся пры лекаванні звіхаў, расцяжэнняў, разрываў і пад. (гл. пра святы дуб[181], рубчастую ігрушу[182] і інш., бо іх форма часткова нагадвала выгляд частак цела ці форму захворвання). Беларусы скарыстоўвалі ў лекавальных мэтах такія дрэвы нават высушанымі: *«Адшукаўшы ў лесе такое дрэва, ствол якога падваіўся, а потым вышэй зноў зросся, трэба ссеч яго, высушыць і, у патрэбных выпадках, праліваць праз адтуліну рачную ваду і даваць яе піць ад шалу: трох шклянак такой вады дастаткова для вылечвання, але пры гэтым кожны раз трэба змочваць і цела хворага»*[183].

Гаючыя, лекавальныя ўласцівасці дрэва памнажаліся праз судачыненне з элементамі хрысціянскага культу. Згодна з апісаннямі Прэторыуса, знайшоўшы адпаведнае дрэва, выконвалі абрады асвячэння, каб у ім пасялілася боства. *Weidulllis* 'знахар, вядун' тры дні і ночы пасціў і запрашаў свайго бога перасяліцца ў дрэва і дапамагаюць людзям; бог спускаўся ўніз з гучным шумам. Тады дрэва рабілася лекавым. Дрэвы асвячаліся па-рознаму, залежна ад патрэбы, адпаведна выконваліся тут і ахвярапрынашэнні: ля дрэва, якое было вылучанае для чалавечых спраў, ахвяравалася свіння[184], для дапамогі хатняй жывёле ахвяравалі казла, для поля і пабудоваў – чорнага пеўня[185].

***

Народная медыцына беларусаў і літоўцаў карэлююць не ў адным аспекце. Назіраюцца паралелі розных узроўняў – у разуменні прычын хваробаў, стратэгіях лекавання, у міфічным уяўленні цела, традыцыі замоваў, рэлігійных поглядах ды інш. Усё гэта адлюстроўвае вельмі архаічнае разуменне свету, у якім хваробы з'яўляюцца праявай узаемаадносінаў чалавека з сусветам, а лекаванне, якое абымае сінкрэтычную натуралістычную, магічную і рэлігійную практыку, з'яўляецца спосабам супрацьстаяння сусветнаму хаосу. Багатыя літоўска-беларускія паралелі ў галіне этнамедыцыны паказваюць не толькі роднасць гэтай з'явы ў генетычна звязаных культурах, але і вялікую кансерватыўнасць традыцыі, якая дазволіла захавацца аналагічным спосабам лекавання як у Літве, гэтак і ў Беларусі. ✸

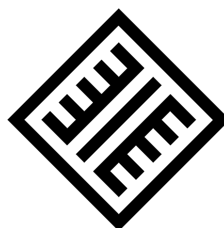
Пераклад літоўскай часткі артыкула – Юрася Унуковіча

Скарачэнні:
АНДЛ – Архіў навукова-даследчай лабараторыі беларускага фальклору БДУ.
БЭЛА – Беларускі этналінгвічтычны атлас. Рукапісныя матэрыялы (архіў М. Антропава).
РФЛФ – Рукапісны фонд літоўскага фальклору Інстытута літоўскай літаратуры і фальклору (пры цытаце ўказваецца нумар збору і нумар адзінкі).
ПА – Палескі архіў Інстытута славяназнаўства Расійскай акадэміі навук.

[1] «Medega» musu tautiszkai vaistinykystai / Parupino J. Basanaviczius. Shenandoah (Pa.), 1898.
[2] Петкевич Г. Матеріалы по народной медицинь литовцевъ // Живая старина. 1911. Т. 2. С. 167-218.
[3] Dundulienė P. Liaudies medicina Marcinkonių apylinkėje XX a. pradžioje // Kraštotyra. Vilnius, 1969. C. 228-234; Galvėnas V. Liaudies medicina Valkininkų apylinkėse // Kraštotyra. Vilnius, 1971. C. 245-252; Damskytė V. Senoji liaudies medicina // Dieveniškės. Vilnius, 1968. C. 170-176; Gucevičiūtė R. Liaudies medicina // Kernavė. Vilnius, 1972. C. 231-248; Gucevičiūtė R. Liaudies medicina // Upytė. Vilnius, 1986. C. 107-116; Kalašaitytė L. Liaudies medicinos priemonės // Gervėčiai. Vilnius, 1989. C. 204-219; Mažeikienė R. Liaudies medicina // Lietuvos valsčiai. Plateliai. Vilnius, 1999. C. 534-557; Vaičiulytė A. Liaudies medicina // Lietuvos valsčiai. Obeliai. Kriaunos. Vilnius, 1998. C. 538-561 і інш.
[4] Bezzenberger A. Litauische Forschunge: Beiträge zur Kenntnis der Sprache und des Volkstumes der Litauer. Göttingen, 1882.
[5] Wolter E. Litauische Zauberformeln und Besprechungen // Mitteilungen der Litauischen Litterarischen Gesellschaft. Heidelberg, 1887. Bd. 2. Hf. 7 – 12. C. 301-306; О результатах этнографической поездки к прусским литовцам (летом 1883 года) Э. Волтера // Известия русского географического общества. Т. XXI, вып. 2. СПб., 1885. С. 97-113 і інш.
[6] Mansikka V. J. Litauische Zaubersprüche // FF Communications. Helsinki, 1929. № 87.
[7] Balys J. Liaudies magija ir medicina / Bloomington, Indiana, 1951. (Lietuvių tautosakos lobynas, T. 2.)
[8] Liaudies magija: užkalbėjimai, maldelės, pasakojimai XX a. pab. - XXI a. pr. Lietuvoje / Sudarytoja R. Balkutė; spec. redaktorė M. Zavjalova [CD-ROM]. Vilnius, 2004.
[9] Lietuvių užkalbėjimų šaltiniai: elektroninis sąvadas / Sudarė ir parengė D. Vaitkevičienė. Vilnius, 2005.
[10] Kerbelytė B. Lietuvių pasakojamosios tautosakos katalogas (1999-2002): Pasakos apie gyvūnus. Pasakėčios. Stebuklinės pasakos. Vilnius, 1999. T. 1; Pasakos-legendos. Parabolės. Novelinės pasakos. Pasakos apie kvailą velnią. Buitinės pasakos. Melų pasakos. Formulinės pasakos. Pasakos be galo. Vilnius, 2001. T. 2; Etiologinės sakmės. Mitologinės sakmės. Padavimai. Legendos. Vilnius, 2002. T. 3; Kerbelytė B. Lietuvių liaudies pasakų repertuaras. Vilnius, 2002; Кербелите Б. Типы народных сказаний. Структурно-семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий. СПб., 2001.
[11] Lietuviškas botanikos žodynas / Sudarė Botanikos žodyno komisija vadovaujama doc. L. Vailionio. Kaunas, 1938. D. 1.
[12] Lietuvių kalbos žodynas. Vilnius, 1941 – 2002. T. 1 – 20; http://www.lkz.lt.
[13] Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai / Sudarė Norbertas Vėlius. Vilnius, 2003. T. 3. C. 115, 121.
[14] Куторга В., Гринецкайте Е. Литовская народная медицина в печатных источниках // Материалы к конференции по истории естествознания в Прибалтике. Май, 1968. С. 98-102; Skliutauskas J. Dėl lietuvių liaudies medicinos tyrinėjimo mokslinės ir praktinės reikšmės // Medicinos mokslų istorijos Lietuvoje klausimais. Vilnius, 1958. C. 141-150; Склютаўскас И. Элементы литовской народной медицины в свете проблем современной науки // Советское здравоохранение. М., 1962. № 10. С. 79-82; Vileišis A., Paražinskaitė N. Lietuvių liaudies gydomosios priemonės // Kauno valstybinio medicinos instituto darbai. Kaunas, 1960. T. 9. C. 281-288; Siaurusaitis B. Lietuvių liaudies chirurgijos apžvalga // Etnografiniai tyrinėjimai Lietuvoje 1978 – 1980. Vilnius, 1981. C. 104-107.
[15] Trimakas R. Žmogaus sveikatos samprata lietuvių folklore. Диссертация доктора гуманитарных наук. Vilnius, 2003 (рукопись); Trimakas R. Ligų etiologija lietuvių sakmėse // Tautosakos darbai. 2001. T. 15(22). C. 200-221; Грэймас А. Ю. Пра багоў і людзей. У пошуках этнічнай памяці. Мінск, 2003; Zavjalova M. Ugnies įvaizdis lietuvių ir rusų užkalbėjimuose // Liaudies kultūra. 1998. № 1. C. 6-12.
[16] Киркор А. Этнографический взгляд на Виленскую губ. // Этнографический сборник ИРГО. 1858. Т. 3. С. 166-167; Tyszkiewicz E. Opisanie powiatu Borysowskiego. Wilno, 1847; Kibort J. Wierzenia ludowe w okolicach Krzywicz w powiecie Wilenskim // Wisła, 1899, T. XIII. C. 321-337, 389-408; Сицинский А.

Акушерская помощь в Минской губернии. СПб, 1893.
[17] Шейн П. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1887 – 1902. Т. 1 – 3; Демидович П. Из области верований и сказаний белорусов // Этнографическое обозрение. М., 1896. № 1; Крачковский Ю. Быт западно-русского селянина. М., 1874; Богданович А. Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Этнографический очерк. Гродно, 1895.
[18] Романов Е. Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 5.
[19] Никифоровский Н. Простонародные приметы и поверья, суеверные обычаи и обряды... Витебск, 1897.
[20] Federowski M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. T. 1.
[21] Добровольский В. Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914; Добровольский В. Смоленский этнографический сборник. Ч. 1 // Записки ИРГО по отд. этнографии. Т. XX. СПб., 1891.
[22] Wereńko F. Przyczynek do lecznictwa ludowego // Materiały anrtopologiczno-archeologiczne i etnograficzne. Kraków, 1896. T. 1. C. 99-229.
[23] Ляцкий Е. Болезнь и смерть по представлениям белорусов // Этнографическое обозрение. М., 1892. № 2/3. С. 24.
[24] Pietkiewicz Cz. Kultura duchowa Polesia Rzezcyckiego. W-wa, 1938.
[25] Сержпутоўскі А. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мн., 1998.
[26] Романов Е. Из области белорусской народной медицины // Могилевская старина. Вып. III. Могилев, 1903. С. 107-124.
[27] Moszyński K. Kultura ludowa słowian. W-wa, 1967. C. 179-183.
[28] Минько Л. Знахарство. Мн., 1971; Минько Л. И. Народная медицина Белоруссии (краткий исторический очерк). Мн., 1969.
[29] Зямная дарога ў вырай. Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Уклад. У. Васілевіч. Мн., 1999.
[30] Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып.1. Народная медыцына беларусаў Падзвіння. У 2-х ч. / склад. У. Лобач, У. Філіпенка. Наваполацк, 2006.
[31] Jono Basanavičiaus tautosakos biblioteka. T. 12: Juodoji knyga / Surinko J. Basanavičius. Sudarė K. Aleksynas. Parengė K. Aleksynas, L. Sauka. Įvadą ir paaiškinimus parašė L. Sauka. Vilnius, 2004. P. 380.
[32] Jono Basanavičiaus tautosakos biblioteka... T. 12. P. 358. Непачцівыя адносіны да святыняў выклікаюць хваробу нават тады, калі чалавек не ведае пра забарону, напрыклад, Лука Давід пры апісанні святой бузіны, пад якой жыў прускі бог Puskaites, сцвярджае, што калі жывёла ці чалавек спецыяльна ці незнарок памачыліся ці яшчэ як-небудзь загадзілі тое месца, то тую жывёлу насцігалі розныя хваробы ці яна зусім падыхала. Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai... T. 2. C. 262, 292.
[33] Шейн П. В. Материалы для изучения быта... Т. 3. С. 324.
[34] Jono Basanavičiaus tautosakos biblioteka... T. 12. C. 377.
[35] Петкевич Г. Матеріалы по народной медицинъ... С. 185; Зап. у 1997 г. Валодзіна Т. і Пшонка Т. у в. Забор'е Лепельскага р-на ад Буртыль З. П., 1918 г. н.
[36] Кербелите Б. Типы народных сказаний... С. 167.
[37] Беларуская міфалогія. Укладальнік У. Васілевіч. Мінск, 2001. С. 174-177.
[38] Šiaurės Lietuvos sakmės ir anekdotai / Surinko M. Slančiauskas. parengė N. Vėlius ir A. Seselskytė. Vilnius, 1975. C. 257.
[39] Jono Basanavičiaus tautosakos biblioteka... T. 11. C. 440.
[40] Беларуская міфалогія... С. 174.
[41] Kerbelytė B. Lietuvių pasakojamosios tautosakos katalogas... T. 3. C. 76.
[42] Беларуская міфалогія... С. 174.
[43] Šiaurės Lietuvos sakmės ir anekdotai... C. 259.
[44] Šiaurės Lietuvos sakmės ir anekdotai... C. 257.
[45] ПА: зап. Гура А. у в. Олтуш Маларыцкага р-на ад Аўдзяюк Вольгі Давыдаўны, 1903 г. н.
[46] Šiaurės Lietuvos sakmės ir anekdotai... C. 259.
[47] Basanavičiaus tautosakos biblioteka... T. 6. C. 265.
[48] Никифоровский Н. Простонародные приметы и поверья... С. 87.
[49] Кербелите Б. Типы народных сказаний... С. 164.
[50] Лапацін Г. Міфалагічныя ўяўленні аб дабрахожым // Гомельшчына: Старонкі мінулага. Нарысы. Гомель, 1996. С. 112.
[51] Balys J. Raštai. Vilnius, 2003. T. 4. C. 248. № 229.
[52] Balys J. Raštai. Vilnius, 2003. T. 4. C. 253. № 307. (І агонь, і Габія па-літоўску жаночага роду, таму словы запалены/ая свяціся, засцелены/ая спі могуць адносяцца і да агню, і да Габіі, хутчэй, у гэтай малітве яны ідуць як сінонімы ці як блізкія, роднасныя паняцці. Зацем перакл.)
[53] Balys J. Užburti lobiai: lietuvių liaudies sakmės. London, 1958. № 77.
[54] Петкевич Г. Матеріалы по народной медицинъ... С. 181.
[55] Романов Е. Белорусский сборник, вып. 8. С. 305.
[56] Balys J. Vaikystė ir vedybos. Silver Spring (Md.), 1979. C. 49. № 705a.
[57] Володина Т. Курица в народной медицине белорусов // Кодови словенских култура. Београд, 2003. Број 8, година 8. Птице. С. 74-83.
[58] Кербелите Б. Типы народных сказаний... С. 289; Kerbelytė B. Etiologinės sakmės... C. 193.
[59] Kerbelytė B. Etiologinės sakmės... C. 194.
[60] Pietkiewicz C. Kultura duchowa. C. 230.
[61] Lietuvių užkalbėjimų šaltiniai... № 101.
[62] Dulaitienė-Glemžaitė E. Kupiškėnų senovė: Etnografija ir tautosaka. Vilnius, 1958. C. 27.
[63] Никифоровский Н. Простонародные приметы и поверья... С. 268.
[64] Lietuvių užkalbėjimų šaltiniai... № 842.
[65] Federowski M. Lud bialoruski... C. 332.
[66] Кербелите Б. Типы народных сказаний... С. 289; Kerbelytė B. Lietuvių pasakojamosios tautosakos katalogas... T. 3. C. 193.
[67] Kerbelytė B. Lietuvių pasakojamosios tautosakos katalogas... T. 3. C. 207.
[68] Kerbelytė B. Lietuvių pasakojamosios tautosakos katalogas... T. 3. C. 218, 219.
[69] Lietuvių užkalbėjimų šaltiniai... № 22 – 32; Демидович П. Из области верований и сказаний... С. 131.
[70] Никифоровский Н. Простонародные приметы и поверья... С. 260.
[71] Balys J. Vaikystė ir vedybos... C. 43.
[72] Lietuvių užkalbėjimų šaltiniai... № 683
[73] Lietuvių užkalbėjimų šaltiniai... № 1385 ir kiti.
[74] Богданович А. Пережитки древнего миросозерцания... С. 79.
[75] Запісала Д. Вайткявічэне, А. Андрушутэ у 2006 г. у в. Дамілы (Свянцянскі р-н) ад Яніны Беляўскене-Ярмалітэ 1924 г. н.
[76] Никифоровский Н. Простонародные приметы и поверья... С. 23-24.
[77] Balys J. Vaikystė ir vedybos... C. 46. № 654
[78] Balkutė R. Lithuanian Folk Medicine. Даступны праз http://ausis.gf.vu.lt/eka/medicine/medicine.html. Прагледзена 23.02.2007.
[79] Trimakas R. Žmogaus sveikatos samprata... C. 88-89; Кербелите Б. Типы народных сказаний ... С. 158; Зап. у 1994 г. Валодзіна Т. у в. Парэчча Лепельскага р-на ад Голубевай В. Е.
[80] Кербелите Б. Типы народных сказаний... С. 156; Никифоровский Н.Я. Простонародные приметы и поверья... С. 7, № 45.
[81] Кербелите Б. Типы народных сказаний... С. 351; Federowski M. Lud bialoruski... C. 385.
[82] Кербелите Б. Типы народных сказаний... С. 159.
[83] Минько Л. Знахарство. Мн., 1971. С. 85.
[84] Wereńko F. Przyczynek do lecznictwa ludowego. C. 137-138.
[85] Кербелите Б. Типы народных сказаний... С. 156.
[86] Laumių dovanos: lietuvių mitologinės sakmės / Paruošė Norbertas Vėlius. Vilnius, 1979. C. 103; Кербелите Б. Типы народных сказаний... С. 116.
[87] Кербелите Б. Типы народных сказаний... С. 168; Trimakas R. Žmogaus sveikatos samprata ... C. 96-97; Левенстим А. Суеверие в его отношению к уголовному праву // Журнал Министерства юстиции. СПб., 1897, январь. С. 162-163, 214-215.
[87] Кербелите Б. Типы народных сказаний... С. 428.
[88] Лапацін Г. Госпаду Богу памалюся... // Веткаўскі музей народнай творчасці. Мн., 2001.С. 89-90.
[89] Trimakas R. Žmogaus sveikatos samprata... C. 99.
[90] Петкевич Г. Матеріалы по народной медицинъ литовцевъ... С. 190
[91] Jono Basanavičiaus tautosakos biblioteka... T. 12. C. 187. № 9; Lietuvių kalbos žodynas... T. 18. C. 644.
[92] Петкевич Г. Матеріалы по народной медицинъ литовцевъ... С. 193.
[93] Кербелите Б. Типы народных сказаний... С. 157.
[94] Тамсама. С. 158.
[95] Петкевич Г. Матеріалы по народной медицинъ литовцевъ... С. 176.
[96] ПА: зап. Кастраміна М. у в. Малыя Аўцюкі Калінкавіцкага р-на.
[97] Никончук М., Никончук О., Мойсієнко В. Поліська лексика народної медицини та лікувальної магії. Житомир, 2001. С. 16.
[98] Грэймас А. Ю. Пра багоў і людзей... С. 78.
[99] Грэймас А. Ю. Пра багоў і людзей... С. 79.
[100] Замовы. С. 246, 247.
[101] Петкевич Г. Матеріалы по народной медицинъ литовцевъ... С. 207; параўн. кладуць да пупа чарвякоў: Jono Basanavičiaus tautosakos biblioteka... T. 12. C. 189. № 28.
[102] Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens / E. Hoffmann-Krayer and H. Bächtold-Stäubli. Berlin, 1931. T. 3. C. 570.
[103] Encyklopédia lúdovej kultúry slovenska // Veda. 1995. T. 2. C. 366.

[104] БЭЛА: зап. Стрэльчанка Т. у в. Бездзеж Драгічынскага р-на.
[105] ПА: зап. у в. Піркі Брагінскага р-на ад Левак Хадоры Іванаўны, 1908 г. н.
[106] Зап. Валодзіна Т. у в. Ваславова Ушацкага р-на.
[107] Петкевич Г. Матеріалы по народной медицинь литовцевь... С. 212.
[108] АНДЛ: зап. у 1993 г. Бартошык А. у в. Новая Ніва Слуцкага р-на.
[109] Grabner E. Der «Wurm» als Krankheitsvorstellung. Süddeutsche und Südosteuropäische Beiträge zur Allgemeinen Volksmedizin // Zeitschrift für deutsche Philologie. T. 81. 1962. C. 233.
[110] Lietuvių užkalbėjimų šaltiniai... № 218.
[111] Wereńko F. Przyczynek do lecznictwa ludowego. C. 175.
[112] Lietuvių užkalbėjimų šaltiniai... № 954.
[113] Lietuvių užkalbėjimų šaltiniai... № 66.
[114] Зап. Валодзіна Т. у в. Забалаце Лепельскага р-на ад Яско Антаніны Андрэеўны, 1932 г. н.
[115] РФЛФ 606(135); параўн. РФЛФ 2989(401).
[116] РФЛФ 4637(104).
[117] Кербелите Б. Типы народных сказаний... С. 210.
[118] Грэймас А. Ю. Пра багоў і людзей... С. 290.
[119] Гнатюк В. Знадоби до української демонольогії. Т. 2. Вип. 1. // Етнографічний збірник НТШ. Т. 33. Львів, 1912. С. 306.
[120] Balys J. Lietuvių liaudies sakmės = Lithuanian folk legends / Parengė Jonas Balys. Kaunas, 1940. T. 1. C. 335. №. 702.
[121] Balys J. Lietuvių liaudies sakmės... C. 336. №. 706.
[122] Кербелите Б. Типы народных сказаний... С. 170.
[123] Balys J. Lietuvių liaudies sakmės... C. 149. №. 400.
[124] Iš gyvenimo vėlių bei velnių / Surinko J. Basanavičius. Parengė K. Aleksynas; pabaigos žodį ir paaiškinimus parašė L. Sauka. Vilnius, 1998. C. 296.
[125] Полесские заговоры (в записях 1970 – 1990 гг.) / Сост., подготовка текстов и коммент. Т. Агапкиной, Е. Левкиевской, А. Топоркова. Москва, 2003. С. 451.
[126] Lietuvių užkalbėjimų šaltiniai... №. 124.
[127] Зап. Валодзіна Т. у в. Суша Лепельскага р-на ад Скакун Софіі Іосіфаўны, 1928 г. н.
[128] Lietuvių užkalbėjimų šaltiniai... №. 188.
[129] Замовы... №. 481.
[130] Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens Berlin, 1931 – 1932. T. 4. C. 767.
[131] Roper J. Typologising English Charms // Charms and Charming in Europe. Ed. Jonathan Roper. Basingstoke, 2004. C. 136.
[132] Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens ...T. 4. C. 767.
[133] Lietuvių užkalbėjimų šaltiniai... №. 263.
[134] Замовы... № 719.
[135] Lietuvių užkalbėjimų šaltiniai... №. 169.
[136] Полесские заговоры... С. 396. №. 706.
[137] Напр., формула «Мышка, мышка, вазьмі касцяны, дай мне жалезны», якая гаворыцца пасля таго, як выпаў першы малочны зубік, вядомая не ў адной краіне Еўропы.
[138] Lietuvių užkalbėjimų šaltiniai... № 882.
[139] Замовы... № 435.
[140] Замовы... № 341.
[141] БЭЛА: зап. Вайніла С. у в. Аніскавічы Кобрынскага р-на ад Карповіч М. А., 1942 г. н.
[142] Lietuvių užkalbėjimų šaltiniai... № 413; Полесские заговоры... С. 210. № 346 – 347.
[143] Balys J. Liaudies magija ir medicina... C. 17-23.
[144] Lietuvių užkalbėjimų šaltiniai... № 485.
[145] Зап. 2005 г. Валодзіна Т. і Гурская Ю. у в. Ваўча Докшыцкага р-на ад Батура М. С., 1927 г. н.
[146] Lietuvių užkalbėjimų šaltiniai... № 687.
[147] Замовы... № 608.
[148] Замовы... № 626.
[149] Lietuvių užkalbėjimų šaltiniai... № 1004.
[150] Sielicki F. Wierzenia na dawnej Wilejszczyźnie / Slavia orientalis. T. XXXV. 1986, № 2. C. 63.
[151] Lietuvių užkalbėjimų šaltiniai... № 644.
[152] Federowski M. Lud białoruski... C. 406, № 2481.
[153] Lietuvių užkalbėjimų šaltiniai... № 522.
[154] Полесские заговоры... С. 209. № 342.
[155] Lietuvių užkalbėjimų šaltiniai... № 626.
[156] Wereńko F. Przyczynek do lecznictwa ludowego. C. 175.
[157] Liaudies magija: užkalbėjimai, maldelės, pasakojimai... Запісала А. Жукайтэ ў 1997 г. ў в. Кабялі (Марцінконская вол. Варэнская р-на) ад Ганны Грыгене-Пігагайтэ.
[158] Зап. у 2002 г. Валодзіна Т. у в. Забалаце Лепельскага р-на ад Карабань В. А., 1938 г. н. і Яско А. А., 1932 г. н.
[159] Завьялова М. Балто-славянский заговорный текст: лингвистический анализ и картина мира (на материале литовских и белорусских лечебных заговоров): Дис. канд. филол. наук М., 1999. С. 35-36.
[160] Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып.1. Народная медыцына беларусаў Падзвіння. У 2-х ч. Ч. 1. Наваполацк, 2006. № 209. С. 112.
[161] Пра ўплыў традыцыі беларускіх замоваў на замовы літоўцаў гл. М. Завьялова. Проблема миграции заговорных сюжетов эпического типа в балто-славянском ареале // Заговорный текст. Генезис и структура. С. 356.
[162] Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai. XVI amžius / Sudarė N. Vėlius. Vilnius, 2001. T. 2. C. 609.
[163] Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai... T. 2. C. 282-284.
[164] Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai... T. 2. C. 110.
[165] Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai... T. 2. C. 628.
[166] Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai... T. 3. C. 251.
[167] Vaitkevičius V. Senosios Lietuvos šventvietės. Vilnius, 1998. C. 398.
[168] Vaitkevičius V. Senosios Lietuvos šventvietės... C. 397.
[169] Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai... T. 3. C. 24.
[170] Дучыц Л., Зайкоўскі Э., Крук І., Малоха М. Дуб. Беларуская міфалогія. Энцыклапедычны слоўнік. Мн., 2004. С. 154.
[171] Ляўкоў Э. А. Маўклівыя сведкі мінуўшчыны. Мн., 1992. С. 45.
[172] Тамсама. С. 46.
[173] Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai... T. 2. C. 300; рытуал нагадвае спосаб лекавання, калі збіраліся кавалкі хлеба ці цеста ад дванаццаці гаспадароў, параўн. Lietuvių užkalbėjimų šaltiniai... № 128; Trimakas R. Žmogaus sveikatos samprata... C. 101.
[174] Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai... T. 3. C. 232.
[175] Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai... T. 3. C. 70.
[176] Mūsų Lietuva / Paruošė B. Kviklys. Vilnius, 1989 – 1992. T. 4. C. 281.
[177] Gudelių parapijos monografija // Lietuvių tauta. 1914. Кн. 2. Ч. 3. С. 412-413; Vaitkevičius V. Alkai. Vilnius, 2003. C. 64-65.
[178] ПА: зап. Нікіпарэц Г. у в. Малыя Аўцюкі Калінкавіцкага р-на.
[179] Зап. У. Лобач у 2006 г. ад Тарасевіч Яўгеніі Раманаўны, 1935 г. н.; Волат Антаніны Браніславаўны, 1938 г. н. у в. Заазер'е Ушацкага р-на.
[180] Зап. Дзермант А. у 2007 г. ад Баравулі М. А. у в. Сомры Крупскага р-на.
[181] Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai... T. 3. C. 230.
[182] Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai... T. 3. C. 233.
[183] Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья... С.183-184.
[184] *«<...> ніякая жывёла не з'яўляецца такой ненажэрнай, як свіння; свінню ахвяравалі для таго, каб чалавек быў бы здаровы і мог бы добра есці, бо харчаванне з'яўляецца знакам, што ён здаровы. Кроў свінні ёсць такая самая як і чалавечая кроў <...> калі каго-небудзь кроў сапсаваная, то для таго, каб яе вылячыць, нічога лепей не дапамагае як свінная кроў; свіння бышам бы спецыяльна прызначаная быць карыснай для чалавека, таму і выбраная быць ахвяраванай дзеля людзей».* Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai... T. 3. C. 238.
[185] Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai... T. 3. C. 237-238.



ПАГАНСТВА
Ў ВЯЛІКІМ КНЯСТВЕ ЛІТОЎСКІМ У ПРАЦАХ ШВЕДСКІХ І АНГЕЛЬСКІХ ГІСТОРЫКАЎ XVI – XVII СТСТ.

АНДРЭЙ
КАТЛЯРЧУК

Першым і, бадай, асноўным шведскім даследчыкам паганства ў ВКЛ быў Олаўс Магнус (Olaus Magnus, 1490 г., Усходні Готланд – 1557 г., Рым). Ягоная *Carta Marina* (Венецыя, 1539 г.) – ёсць першай навуковай мапай паўночнай Еўропы. На гэтай вялікай (памерам 1,75 на 1,20 м) каляровай карце выяўленыя між іншага паўночныя і заходнія паветы ВКЛ. Олаўс Магнус – вядомы перадусім як аўтар грунтоўнай кнігі «Гісторыя паўночных народаў» (Рым, 1550 г.) – першай этнаграфічнай працы ў еўрапейскай навуцы. Сваю карту Магнус разглядаў як падрыхтоўку да напісання «Гісторыі». Шырока вядомыя на захадзе працы Магнуса, на жаль, не ўвайшлі ва ўжытак беларускіх гісторыкаў. Пасля трыумфу Рэфармацыі на бацькаўшчыне (1527 г.) гэты шведскі каталіцкі біскуп і выдатны вучоны падаўся на добраахвотную эміграцыю ды жыў спачатку ў польска-нямецкім Гданьску (Danzig), потым у Рыме. Менавіта ў Гданьску Олаўс Магнус назбіраў звесткі пра паганства ў ВКЛ. Як вядома, Гданьск быў важнай гандлёвай кропкай для беларускіх купцоў з Вільні ды Полацку, якіх Магнус верагодна спаткаў на кірмашах места. Галоўным інфарматарам Магнуса, як ён сам піша, быў Мацей Гедройць (Maciej Giedroyć) – «шляхціц з слаўнага места Віленскага».

Рэгіён з назовам Беларусь (*Russia Alba*) размешчаны паводле *Carta Marina* на поўначы Расіі (абшары Пскова і Ноўгарада). Менавіта там лакалізавалі Беларусь картографы XVI ст. Вельмі цікавай ёсць выява ВКЛ. Аўтар паказаў толькі паўночна-заходнюю частку Княства пад назвай «частка Літвы» (*Litvanie Pars*), бо менавіта гэты абшар меў шчыльныя эканамічныя і культурныя сувязі з Балтыкай і шведскай дзяржавай. На тэрыторыі сучаснага Браслаўскага павета Олаўс Магнус размясціў надпіс «Магічныя старажытнасці паганцаў» (*Numina Veteru Paganor*) ды дадаў да надпісу тры малюнкі асноўных сімвалаў літоўскага паганства. Якія гэта сімвалы?

Па-першае, гэта «вогнішча» (літ. *ugnis*). Магнус піша, што нязгасны агмень спадарожнічае ўсім паганскім рытуалам літвінаў, *«яны вераць, што праз агняны слуп полымя ляжыць найпрасцейшы шлях да нябёсаў»*. Па-другое, гэта «святы гай» (літ. *romuva*). Як вядома, абрад шанавання святых дрэваў захоўваўся на Беларусі да сярэдзіны XX ст. Прыкладам, яшчэ мой дзед – жыхар Турава Васіль Катлярчук (1921 – 1995 гг.) быў відавочцам гэткага рытуалу ў 1945 г., калі ў часе змагання з эпідэміяй тыфу ён з групай калегаў-медыкаў працаваў у глухім кутку Тураўскага раёну. Насельнікі вёскі Радзівілавічы (сёння Дзяржынск)[1] запатрабавалі ад медыкаў узяць удзел у ахвяраванні святому дубу – патрону паселішча. Гэта быў стары дуб, упрыгожаны каляровымі шматочкамі і ручнікамі. Цікава, што на адмову ўшанавання (некаторыя чальцы групы былі партыйцамі) сяляне пагразілі гвалтам. Трэцім малюнкам Магнуса ёсць «вужыны кароль» (літ. *žaltys*) – бадай, асноўны персанаж народнай міфалогіі, што лучыць беларусаў і літоўцаў.

Такім чынам, для аўтара карты – каталіцкага біскупа Олаўса Магнуса і для Ватыкану (карта рыхтавалася на замову папы) Літва ўяўлялася *паганскай краінай*. Заўважым іншыя цікавыя акалічнасці, менавіта «паганская Літва», а не Жамойць, паказаная на карце як асобная краіна, прэзентуецца як паганскі край. Шчыльназаселеная Жамойць мела ўласнае каталіцкае біскупства і шырокую сетку бажніцаў ды кляштараў, таму не ўяўляла клопату для каталіцкага касцёлу. Інакш было з Віленскім біскупствам, што ўлучала ўсе абшары сучаснай Беларусі (за выняткам Заходняга Палесся). Віленскі біскуп і ягоная адміністрацыя кіравалі найвялікшай каталіцкай дыяцэзіяй ў Еўропе. Улічваючы слабую сетку касцёлаў на аддаленых і цяжкадаступных тэрыторыях (гэткіх як раён Браслаўскіх азёраў або Белавежская пушча) верагодна, што паганства найбольш захавалася якраз тут. Менавіта жыхары глухіх куткоў гістарычнай Літвы захоўвалі даўжэй за ўсіх суседзяў рэлікты паганскай / народнай культуры[2]. Царква ды касцёл звычайна мірылася з гэтым як фактам, не жадаючы страціць вернікаў, сталы кантроль над якімі было цяжка ажыццяўляць. У 1536 г. архімандрыт Супрасльскага манастыра Горадзенска-

У загалоўку выкарыстаная выява літоўскай манеты часоў Жыгімонта Аўгуста. На старонцы злева – фота надмагільнага каменя (Крупскі р-н).

Літва на карце Олаўса Магнуса. Венецыя, 1539 г.

га павету (сёння знаходзіцца на тэрыторыі Польшчы) скардзіўся мітрапаліту Макарыю на тое, што мясцовыя сяляне працягваюць святкаваць Купалле, вядуць свойскую жывёлу ў бажніцу, патрабуючы ад святароў яе асвячэння пры алтары. Наступная цытата сведчыць пра поўную няздатнасць царквы ў змаганні з паганскімі культамі падляшанаў: *«естех бых еше к тому страные и вжасные и прочие вси обычаи здешние вашей милости писати ме, постигло бы мя, по Апостолу пишаца лето»* (смерць – А. К.)[3].

Каментуючы гэтыя радкі, акадэмік Яўхім Карскі (сын уніяцкага святара з горадзенскай вёскі Лаша) спакойна дадаў, што падобныя звычаі дайшлі без зменаў да XIX ст. Толькі з канца XIX ст. царква і касцёл пачалі «шырокім фронтам» змаганне з «паганскімі забабонамі» сялянаў Беларусі і Літвы[4].

Каталіцкае выданне карты *Carta Marina* ускосна сведчыць пра тое, што існаванне паганства ў Літве ў XVI ст. успрымалася кіраўніцтвам касцёла як факт і паважная праблема. І тут мы маем перазоў паміж задачамі духоўнай улады Швецыі і ВКЛ, бо гэтыя дзве краіны былі адзінымі сярод краінаў еўрапейскай лацінскай цывілізацыі XVI ст., дзе квітнелі язычніцкія культы. Гэтак кіраўнік ураду Швецыі ў часы каралевы Крысціны канцлер Аксель Уксэншэрна (Axel Oxenstierna) разглядаў Лапландыю як паганскую калонію Швецыі, якую трэба было апанаваць: *«У нашых межах мы маем фактычна цэлую Індыю, якую трэба засвоіць»*. Цікава, што тое самае, але ўжо датычна ВКЛ, казаў польскі прапаведнік і першы рэктар віленскага езуіцкага калегіума Пётра Скарга: *«Не трэба нам Індый, тут у Літве маем мы сваю»*.

Цалкам прысвечана паганству частка першая кнігі трэцяй «Аб паганскіх літоўскіх стодах». Паводле Магнуса *«Альберт Кранціус (Albertus Crantzius), выдатны нямецкі гісторык[5], пісаў каля 1500 г., а за ім польскі пісьменнік Мацей Мяхоўскі (Maciej Miechowita)[6] паўтарыў, што ліцвіны вераць ў тры міфічныя сілы, менавіта вогнішча, святы гай ды вужакаў. Вогнішча абавязкова прысутнічае пры кожнай ахвяраслужбе, на прыклад даўніх егіпцянаў ліцвіны ўшаноўваюць розных звяроў ды таксама вераць ў жывыя дрэвы.[7] Яны дагэтуль шануюць змеяў, памылкова мяркуючы, што тыя неатрутныя. Зрэшты, падобны забабон можна спаткаць і ў нас, прыкладам у вёсках Нарвегіі або Вермланда. Вельмі ўпартыя ў паганстве ліцвіны ачысціліся толькі ў 1386 г. Але дагэтуль на Літве захаваліся паганскія рэшткі. Некаторыя паны апавядаюць, што на мяжы літоўскай і маскоўскай дзяржаваў ля шырокага гасцінца стаіць стод, статуя старой, якая на мове ліцвінаў завецца "Залатая Баба" (Zlotababa), што значыць ў перакладзе залатая старая. Гэтай бабе кожны падарожнік мусіць ахвяраваць малы падарунак нязначнага кошту, калі ён хоча без непажаданых прыгодаў дасягнуць мэты сваёй вандроўкі...»*

Паспрабуем на падставе даступнай нам інфармацыі лакалізаваць магчымае знаходжанне «Залатой Бабы». Этнічная Жамойць ці Літва не пасуюць, таму што гэтыя абшары ніколі не

межавалі з Масковіяй. Полаччына таксама адпадае, бо на час напісання працы гэты павет быў захоплены Іванам Жахлівым і далучаны да маскоўскага царства. Магнус, дарэчы, пра гэта добра ведаў, таму згадаў Полацк у спісе гарадоў цара (с. 494). Такім чынам, застаюцца два найбольш верагодныя месцы: Браслаўскі павет або Мсціслаўскае ваяводства. Шмат што сведчыць на карысць Браслаўшчыны. Да таго ж, менавіта Браслаўшчына, а не праваслаўная Мсціслаўшчына знаходзіцца цалкам у межах гістарычнай Літвы. Браслаўскія каталікі былі ў непасрэднай залежнасці ад прымаса Літвы – віленскага біскупа. Мабыць, нездарма сімвалы літоўскага паганства на карце ВКЛ Олаўс размясціў дакладна на Браслаўшчыне. У падтрымку браслаўскай гіпотэзы варта таксама згадаць, што гэта быў рэгіён позняй славянізацыі мясцовага балцкага насельніцтва, фармальны хрост якога ў каталіцтва адбыўся ў канцы XIV ст. Але яшчэ ў пачатку XX ст., як давёў Я. Карскі, у шэрагу паселішчаў Браслаўскага павету (Опса, Пеліканы, Відзы) жыло білінгвістычнае беларуска-літоўскамоўнае насельніцтва. Паводле вынікаў этнаграфічных доследаў па гэтых тэрыторыях (1903 г.) Карскі заўважыў, што зрабіць этнічны падзел на Браслаўшчыне вельмі складана. Аўтарытэтны знаўца беларускай этналогіі прыйшоў у роспач калі, напрыклад, ў в. Опса спаткаў гэткіх білінгваў: *«Опса – белорусы и литовцы. Белорусы стараются говорить по-литовски. Речь обыкновенная… В языке бросается в глаза почти совпадение звука Х со звуком К, в чем, несомненно, следует видеть влияние литовцев»*[8].

Канчатковая страта моўнага і культурнага білінгвізму насельніцтвам Браслаўшчыны адбылася ў другой палове XX ст. Большая частка Браслаўскага павету ўвайшла ў склад Беларусі і як вынік насельніцтва страціла веды балцкай мовы. Тым не менш, выдае на тое, што да сярэдзіны XVI ст. абшар гэткіх змешаных арэалаў быў шырэйшым. У 1665 г. за часам вайны атрад літоўскай шляхты праходзіў праз Ашмянскі павет. Па дарозе яны ўзялі праваднíка – тутэйшага селяніна са славянскім прозвішчам Шостак. Размова адбывалася па-русінску. Але пры канцы падарожжа ваяры вырашылі забіць праваднíка, каб ён не выдаў маскоўцам рух атраду. Размова аб забіцці адбывалася «па-літоўску». На здзіўленне шляхты русін зразумеў сэнс балцкай гаворкі і ўцёк[9]. Пас білінгвістычнага арэалу імаверна цягнуўся паміж Вільняй і Менскам, ад Браслава да Горадні. Напэўна, менавіта тут, у далечыні ад кантролю касцельных уладаў утварыўся феномен балцка-славянскага лінгвістычнага і каталіцка-паганскага сумоўя. Балцка-славянская дзвюхмоўнасць жыхароў гэтых мясцінаў дазволіла беларускаму і літоўскаму нацыянальным рухам інтэграваць тутэйшых ў склад сваіх нацыяў. Але аўтахтонныя жыхары Браслаўшчыны або Астравеччыны да XX ст. не былі ані беларусамі, ані літоўцамі ў сучасным сэнсе.

ВКЛ прысвечаная іншая частка кнігі Магнуса – апавяданне «Аб ваўкалаках». Аўтар уважаў землі ВКЛ за цэнтр ваўкалацтва ў паўночнай Еўропе. Вобраз ваўкалака ёсць важнай часткай паганскай міфалогіі: паводле скандынаўскіх сагаў найбольш здатныя вікінгі былі ваўкалакамі, вобраз пярэваратня быў надзвычай папулярны ў традыцыйнай беларускай культуры. Не меншае месца постаць ваўкалака (*vilkolakis*) займае і ў фальклоры літоўцаў. Паводле Магнуса: *«На мяжы Літвы, Жамойці і Курляндыі (г. зн. на поўнач ад Біржаў у раёне вёскі Kriukai – А. К.) ёсць у пушчы мур, праз які можна перакуліцца ды ператварыцца ў ваўкалака, а потым зноў у чалавека. У адмысловы час збіраюцца ля гэтага муру тысячы людзей з Літвы, у тым ліку прадстаўнікі заціных радоў. Дык вось тыя з іх, хто парабіліся ад тлустай ежы гладкімі ды аказаліся няздатнымі пераскочыць праз мур, караюцца іх правадырамі».*

Істотную частку кнігі Магнуса займае аповед пра хрост паганскага насельніцтва ВКЛ. Пасля каранацыі і падпісання Крэўскай уніі з Польшчай, Ягайла разам з каралевай Ядвігай у 1387 г. прыехалі ў ВКЛ каб ахрысціць паганцаў. На загад Ягайлы былі знішчаныя паганскія сакральныя аб'екты (непагасны агмень, абагаўляныя змеі, святыя гаі). На месцы язычніцкіх капішчаў былі заснаваныя першыя каталіцкія касцёлы, у тым ліку два з іх на тэрыторыі сучаснай Беларусі: ў м. Абольцы і ў в. Быстрыца (Астравецкі павет). Падчас хросту неправаслаўнага насельніцтва ВКЛ касцёлы паўставалі збольшага ў арэале позняй славянізацыі балцкага насельніцтва (прыкладна на захад ад лініі Пружаны – Клецк – Менск – Браслаў). Тут на 1550 г. дзеіла 136 каталіцкіх парафіяў, г. зн. 90 % ад іх агульнай колькасці на Беларусі[10]. Такім чынам, сярод тых, хто прыняў пры канцы XIV ст. хрост паводле каталіцкага абраду, пераважалі паганцы з балцкіх родаў. Прыкладам, да пачатку XX ст. вернікамі касцёлу ў беларускіх Абольцах былі дзвюхмоўныя каталіцкія сяляне, якія аднолькава лагодна ўспрымалі казань па-літоўску і па-беларуску.

Магнус аздобіў сваё апавяданне малюнкам «Хрост літвінаў». На ілюстрацыі мы бачым караля Ягайлу разам з Ядвігай, якія прыводзяць да хросту двух мясцовых кабетаў і трох мужчынаў. Цікава, што кабеты паказаны на малюнку ў народных строях (намітках), характэрных для літоўцаў-аукштайтаў і заходніх беларусаў.

Чаму паганству ў Літве Магнус прысвяціў значнае месца працы тлумачыцца ў прадмове да трэцяй кнігі «Гісторыі паўночных народаў»: *«Сярод суседніх нам нацыяў асабліва месца займае Літва, край які атрымаў належнае яму месца ў складзеным мной спісе краінаў готаў (Charta Gothica). Гэтая Літва – краіна паганскіх багоў, што завецца вялікім княствам, бо сапраўды вялікая сваімі прасторамі, багатая воскам*[11]*, мёдам, свойскай жывёлай і дасканалым футрам. Вялікая сваімі шыкоўнымі коньмі ды харобрымі і разумнымі ваярамі. Вялікая, бо перамагала не раз з трыумфам татараў, маскавітаў і валахаў. Вялікае можа зрабіцца яшчэ больш вялікім, бо нядаўна вызвалілася яна ад путаў паганства і паспяхова злучылася з шчырай польскай нацыяй. Але вялікае можа лёгка заняпасці з прычыны вяртання да чараўніцтва як падобнае да Літвы княства Фінскае ў шведскім каралеўстве. Таму я жадаю падрабязна апісаць сучасны стан Літвы ды забабоны літоўскага народу»*[12].

Хрост Ягайлам літвінаў-паганцаў у 1386 – 1387 гг.
Гравюра Олаўса Магнуса, 1555 г.

Такім чынам, каталіцкі біскуп папярэджвае, што вяртанне да паганства можа прывесці да заняпаду Вялікага Княства. Няўжо ў XVI ст. праблема паганства ў ВКЛ была нагэтулькі сур'ёзнай? Ці гэта ўсяго толькі рытарычны прыём касцельнай думкі?

Каб адказаць на гэтае пытанне патрэбныя далейшыя доследы. Вядома, што праблема паганства вельмі рупіла таксама герархам праваслаўнай царквы Беларусі. Аўтар кнігі «Синопсис или краткое собрание из разных летописцев о начале славяно-российского народа и первоначальных князей Богоспасаемого града Киева» (Кіеў, 1674 г.) у артыкуле «О идолех» распавядаючы пра паганства, спасылаецца на добра вядомыя яму прыклады: *«Пятый идол, Купало ею же Бога плодов земных быти мняху и ему прелестию бесовскою омраченным благодарения и жертвы в начале жнива приношаху. Тогоже Купала Бога иди истеннее беса, и досель по некиим странам Российским [маецца на ўвазе Украіна, Беларусь і Расія – А. К.] еще память содержится найпаче в Навечерии Рождества святаго Ивана Крестителя собравшеся в вечер юноша, мужика, девическа и женска полу соплетають себе венца из зелия некого, и возлагають на главу и опоясываются ими, ешеже натому бесовским игралиша кладуть огнь и окрест его взвавшися за руцы, нечестиво ходят и скачут и песни поют сквернаго Купала часто повторяюше и через огнь прескачуше самых себе томуж бесу Купалу в жертву приносят. И иных действ диавольских много на скверных соборищах творят их же и писать нелепо есть... На Великодень неций и древний беззаконий, источником и езеро оумножения ради плодов земных жертвы приношяху, а временем и людей вь воде топях. По неких странах Российских еще и доселе древнего того безчиния оновляется память... Шестый идол Коляда, Бог праздничный – ему же праздник велики мца декабря КД дне составляху. Обаче аше людие Российске й святым Крешением просветишие и идолы искорениша. Но неции памяти того беса Коляды и доселе непрестают уновляти по все святые дни собирающеся на богомерзские игралиша песни поют и в них аше и о Рождестве Христовом вспоминают, но здеже беззаконо и Коляды ветхую прелесть много повторяюше привосокупляють. Иныя лица своя и все ипостась человеческую по образу и по подобию Божию сотворенную некиими лярвами или страшилами на диавольский образ пристроенными закривают, страшаше или оутешаюше людей... и прочие богопротивния мерзости измышляемы бывают, иже и Писанию предати неподобает»*[13].

Аднак чаму Олаўс параўнаў ВКЛ з Фінляндыяй? У сярэдзіне XVI ст. урад Швецыі змагаўся з Масковіяй і Даніяй за кантроль над фінскай Лапландыяй і не звяртаў увагу на рэлігійны стан тутэйшага насельніцтва, дазваляючы саамі (і часткова фінам) трымацца ў паганстве. Дзеля гэтага ўнутраная шведская праблема зрабіла пытанне паганства ў ВКЛ актуальным для Магнуса. Але ў XVII ст. пачаўся гвалтоўны хрост саамаў (вядомых таксама як лапары або лапландцы). На загад рэгента Швецыі Магнуса дэ ла Гарды (Magnus De la Gardie)[14] у 1665 г. прафесар Упсальскага універсітэта Ёганэс Шэферус (Johannes Schefferus, 1621 – 1679 гг.) пачаў працу над кнігай «Лапландыя» (Lapponia). Сам Шэферус не наважыўся выправіцца ў падарожжа па Лапландыі ды ўклаў свой твор паводле справаздачаў шведскіх урадоўцаў. Тым не менш, кніга зрабіла фурор у еўрапейскіх навуковых асяродках і была перакладзеная на ангельскую, нямецкую, французскую і галандскую мовы. На падставе назапашанай інфармацыі пад сцягам хрысціянізацыі-лютэранізацыі Швецыя пачынае апошні этап сваёй каланіяльнай палітыкі ў Лапландыі. Адначасна гвалтоўны хрост саамаў пачала Расія (на Кольскай паўвыспе паўсталі праваслаўныя цэрквы) і Данія (апошняе паганскае капішча было зруйнаванае ў 1720 г.).

Літоўскія павадыры мядзведзяў. Гравюра Олаўса Магнуса, 1555 г.

З іншага боку, паганства набыло папулярнасць у колах тагачаснай шведскай эліты з прычыны палітычнай кан'юнктуры. Швецыя зрабіла стаўку на «гатыцызм» у ідэалагічным змаганні з Даніяй. Маладая дынастыя Вазаў была абвешчаная нашчадкамі слаўных гоцкіх каралёў. Шведскі ўрад выдаткаваў значныя сродкі на доследы гоцкай спадчыны і паганскай міфалогіі. З гэткага гледзішча паганства саамаў або літоўцаў было цікавым для шведаў, бо захоўвала рысы зніклай «гоцкай» спадчыны. Да таго ж гатыцызм апраўдваў экспансію шведаў на поўнач і ўсход Былтыкі. Шведскія інтэлектуалы ўважалі за нашчадкаў готаў некаторыя групы жыхарства ВКЛ. У легендзе да *Carta Marina* Магнус пералічвае народы Еўропы, што ёсць сукрэвічамі готаў. Сярод іх называюцца жамойты (*samogeti*) і лівонцы (*livoni*). З цягам часу падобная думка пашырылася і ў ВКЛ. Пратэстант Самуэль Доўгірд у сваёй кнізе, выдадзенай ў 1624 г., цвердзіў, што шляхта ВКЛ рымскага паходжання, але *«сяляне нашыя, у мове якіх шмат германскіх словаў, – нашчадкі слаўных готаў»*[15].

У 1698 г. у Лондане Бернард Конар (Bernard Connor, 1666 – 1698 гг.) упершыню выдаў па-ангельску фундаментальную гісторыю Рэчы Паспалітай. Гэты гісторык ды вядомы доктар медыцыны з Ірландыі працаваў у 1693 – 95 гг. лекарам караля Рэчы Паспалітай Яна Сабескага[16]. Памёр Конар у Лондане ў веку 32 гадоў, адразу пасля выхаду працы свайго жыцця. Несправядліва забытая кніга Конара ёсць адным з найлепшых заходніх доследаў ВКЛ таго часу. Конар на свае вочы бачыў беларуска-літоўскае Панямонне, калі суправаджаў караля на сойм у Горадні. Брытанскі гісторык карыстаўся таксама інфармацыяй галандскіх і прускіх купцоў, што па гандлёвых справах вандравалі ў Літве ды Беларусі. Частка шостая кнігі «Даўняя і сучасная рэлігія Літвы» (Ancient and Present Religion of Lithuania) цалкам прысвечана мясцоваму язычніцтву[17].

Конар піша: *«Ліцвіны доўга былі паганцамі, што шанавалі багоў, або дакладней кажучы бесаў. Найперш для іх характэрна абагаўленне вогнішча (яны называюць яго ў сваёй мове "Зніч" (Znicz) або святое полымя), якое трымаюць ў сталым стане на капішчах на плошчах найбольш знакамітых гарадоў. Гэты культ абслугоўваўся шэрагам святароў. Вялікі бог гэта "Гром" (Thunder), які завецца ў іх славянскаю моваю (Sclavonian Tongue) Перуном (Perunum) [па-літоўску Perkūnas – А. К.]. Таксама яны маюць шэраг святых гаёў, дзе моляцца дрэвам праз блюзнерскі абрад кранання. Пры гэтым іх чорт (ці дакладней*

Літоўская мядзведзіца корміць сваіх медзведзянятаў і чалавечае дзіця. Ілюстрацыя да працы Бернарда Конара «Польская гісторыя», 1698 г.

хітры святар) вядзе ў гэты дзень абрад. Калі неба робіцца пахмурным, яны вераць, што гэта сонца раззлавалася, таму з дапамогай усяго паганскага мастацтва з прамовамі святароў ды музыкай моляцца. Яны таксама вераць, што вужакі гэта боскія істоты, хатнія бажкі, таму кожная сям'я трымае іх, частуе штодня малаком ды хатняй куркай. Калі з гэтым вужакам нешта здарыцца, дык гэта лічыцца кепскім знакам (Omen) для ўсяго роду і нашчадкаў. Ліцвіны маюць масленічныя дні напачатку кастрычніка з урачыстымі ахвярамі, калі яны разам з жонкамі і дзецьмі натоўпам святкуюць тры дні запар паводле гэткіх жа звычаяў як у Жамойці, пра што мы казалі вышэй. Па вяртанні з вайны яны робяць ахвяру багам – паляць найслаўнейшага з палонных разам з ўсей каштоўнай здабычай. Сваіх памерлых яны паляць у багатым адзенні разам з арнаментаванай зброяй, што спадарожнічала нябожчыку ў часе ягонага зямнога жыцця. Князі паляцца разам з вернымі служкамі, коньмі, зброяй, сабакамі і г. д. На хаўтуры суродзічы і сябры прыходзяць разам з малаком, мёдам, півам каб таньчыць і спяваць вакол пахавальнага вогнішча пад рознага кшталту музыку.

Усе гэтыя паганскія культы і абмылкі былі, у значнай ступені, знішчаны Ягайлам (Jagello), калі ён прыняў хрост. Тады разам з каралевай Ядвігай (Hedwigis), арцыбіскупам Гнёзнам і натоўпам каталіцкіх святароў ды вучоных прыехалі яны ў Літву напачатку 1387 г. Спыніліся ў Вільні (Vilna), дзе найперш згасілі Зніч і на гэтым месцы збудавалі касцёл св. Станіслава. Далей яны працягнулі сваю справу, забіваючы вужакаў ды высякаючы святыя гаі, адначасна знішчаючы ўсе прошчы. Тады ліцвіны закрычалі: "Як слабыя верай хрысціяне могуць рабіць гэткае паскудства супраць нашых багоў, хутка прыйдзе на іх пакаранне».

Але пакаранне не прыходзіла, нічога не было тым палякам за знявагу паганскіх святыняў. Таму шмат хто з ліцвінаў пачаў прызнаваць абмыльнасць сваёй веры і звярташца да хрысціянства, гэтак прынялі хрост у адзін дзень каля 30 тысячаў паганцаў. З гэтага часу народ Літвы збольшага належыць да хрысціянаў, але дагэтуль ў краіне ёсць паганцы (Idolaters) розных накірункаў, што жывуць пераважна ля межаў з Масковіяй і Жамойцю, ў вялікіх пушчах, тыя і сёння як калісьці ўшаноўваюць змеяў».

Гэты невядомы шырокаму колу навукоўцаў нарыс цікавы з трох прычынаў. Па-першае, хрост насельніцтва ВКЛ паводле Конара пачынаўся гвалтам. І толькі «маўчанне паганскіх багоў» на гвалт касцёлу дазволіла язычнікам засумнявацца ў сваёй веры. Польскія (каталіцкія) гісторыкі наадварот акцэнтавалі дабраахвотны хрост, што нібыта падмацоўваўся падарункамі Ягайлы прасцякам-ліцвінам. Па-другое, ліцвіны, як цвердзіць Конар, называюць сваіх багоў славянскай моваю. Такім чынам, гаворка ідзе, напэўна, пра двухмоўнае насельніцтва Віленскага ваяводства. Зрэшты, Конар сведчыць пра тое, што частка жыхароў ВКЛ яшчэ і ў канцы XVII ст. надалей заставалася паганцамі. Гэта тычыцца перадусім насельніцтва цяжкадаступных лясных абшараў.

Вялікая роля ў паганскіх культах тутэйшага люду належала мядзведзю. Выява мядзведзя стала геральдычным сімвалам Жамойці. У звязку з гэтым цікавы аповед Конара пра шматлікія выпадкі гадавання дзетак мядзведзямі. Гэныя беларуска-літоўскія «маўглі» былі нібы штодзённай з'явай. Конар піша, што неаднойчы чуў або сустракаўся з людзьмі, якія бачылі падобныя выпадкі ў Літве – *«краіне, дзе ў лясах жыве процьма мядзведзяў»*. Напрыклад, у 1669 г. у лесе ля Горадні жаўнеры знайшлі мядзведзіцу разам з двума хлопчыкамі. Адзін з іх уцёк, але другога схапілі ды пакінулі пры двары познаньскага падчашага Пятра Апаліньскага (Piotr Opaliński). Настаўнікі страцілі надзею навучыць гэтага дзікуна польскай мове і да канца жыцця ён карыстаўся жэстамі. Аднак хлопец навучыўся рабіць нескладаную працу: цягаць з лесу дровы ды ваду з калодзежа. Тым не менш, *«ён часта ўцякаў у лес, дзе без жаднага страху бавіў час у таварыстве мядзведзяў, якія ставіліся да яго як да прымака»*. Конар зацямляе, што падрабязна гэты выпадак разгледжаны ў ягонай працы «Medicina Mystica» ды мяркуе, што гэты выпадак падцвярджае імавернасць старарымскай легенды пра Ромула і Рэма[18]. Да свайго нарысу Конар дадае ўнікальны малюнак мядзведзіцы, што корміць разам з медзведзянятамі чалавечае дзіця.

Мядзведзі займаюць важнае месца таксама ў працах Олаўса Магнуса. Постаці двух мядзведзяў Олаўс змясціў на карце ВКЛ, а ў сваёй «Гісторыі паўночных народаў» дадаў два малюнкі літоўскіх і русінскіх павадыроў мядзведзяў. Магнус лічыў, што адмысловая магічная сувязь лучыць жыхароў Літвы і Русі з мядзведзямі. На думку шведскага гісторыка толькі русіны (*roxolanerna*) і літоўцы (*litauerna*) здольныя прыручаць мядзведзяў, вучыць іх танцам ды розным чароўным рэчам. Заўважым, што мядзведзь ёсць адным з найважнейшых паганскіх татэмаў народаў паўночнай Еўропы. Пярэваратнямі

ў мядзведзяў былі «бярсеркі» – найбольш адважныя вікінгі. Мядзведжыя амулеты – тыповая знаходка ў скандынаўскіх пахаваннях. Гэткія амулеты дагэтуль папулярныя ў саамаў. Яшчэ у XIX ст. шведскія лютэранскія пастары змагаліся з магічным паляваннем-танцам на мядзведзя, які быў пашыраны сярод саамаў. Нагадаем, што ў Беларусі паўстала адзіная ў свеце прафесійная школа павадыроў мядзведзяў – «Смургонская акадэмія». Дзейнасць «Смургонскай акадэміі» пад патранатам магутных Радзівілаў відавочна была сур'ёзнай праблемай для каталіцкага касцёлу, які хвалявала існаванне ў гэтай вучэльні паганскіх звычаяў.

Такім чынам, у працах шведскіх і ангельскіх гісторыкаў XVI – XVII стст. Вялікае Княства Літоўскае мела экзатычны вобраз краіны паганства, залатых стодаў і маўглі. Толькі грунтоўнае вывучэнне ўсяго корпуса даступных (але не заўсёды надзейных!) крыніцаў[19] дапаможа высветліць, ці быў тагачасны вобраз «паганскай Літвы» прапагандысцкім клішэ або адлюстроўваў рэальнае становішча. ✸

[1] Параўн. мясцовую прымаўку: *«Былі Радзівілавічы людзі жылі і радаваліся. Як стаў Дзяржынск еш і за плот дзяржысь».*

[2] Гл.: Котлярчук А. Концепция М. М. Бахтина и изучение народной культуры белорусов (по материалам XVI – XIX вв. // Диалог. Карнавал. Хронотоп. № 3. 1998. С. 46-59; Котлярчук А. Праздничная культура в городах России и Белоруссии XVII века. Официальные церемонии и крестьянская обрядность. СПб., 2001. С. 188-198.

[3] Карский Е. Белорусы. Т. 3. Ч. 2. Петроград, 1921. С. 144.

[4] Янчук Н. По Минской губернии // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. Вып. 1. М., 1889. С. 36-74.

[5] Альберт Кранц (Albert Krantz, лацінізаваная форма імя – Albertus Crantzius (1440 – 1517 гг.)) – нямецкі гісторык з Гамбургу. Найбольш вядомая ягоная кніга «Vandalia» (1518 г.), прысвечаная абрадам і побыту венедаў – славянаў паўднёвай Балтыкі, на якую імаверна і спасылаецца Олаўс.

[6] Рэктар Кракаўскага універсітэта Мацей Мяхоўскі (Maciej Miechowita, уласна Maciej Karpiga, 1457 – 1523 гг.) – аўтар «Tractatus de duabus Sarmatis Europiana et Asiana et de contentis in eis» (1517 г.).

[7] Пра пашыраную сярод беларусаў паўночнай Полаччыны веру ў жывыя дрэвы пісаў напачатку XIX ст. Ян Баршчэўскі ў творы «Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях».

[8] Карский. Е. Отчет о поездке в Белоруссию в течение летних месяцев 1903 года // Известия ИРГО. Т. 1905. СПб., 1906. С. 706.

[9] Kotljarchuk A. In the Shadows of Poland and Russia: the Grand Duchy of Lithuania and Sweden in the European Crisis of the mid-17th Century. Stockholm, 2006. P. 30.

[10] Туронак Ю. Фармаванне сеткі рыма-каталіцкіх парафіяў у Беларусі (1387 – 1781) // Беларускі гістарычны агляд. 1995. Т. 2. Сш. 2. С. 173-194.

[11] Воск для свечак у тыя часы быў стратэгічным энергетычным таварам, падобна як у найноўшы час нафта. ВКЛ было адным з найбольш значных пастаўнікаў воску на еўрапейскім рынку.

[12] Magnus O. Historia om Nordiska folket. Stockholm, 2000. С. 129-130. Тут і далей спасылкі на гэтае выданне кнігі.

[13] Цыт. паводле: Котлярчук А. Праздничная культура в городах России и Белоруссии XVII века. Официальные церемонии и крестьянская обрядность. СПб., 2001. С. 199-200.

[14] Цікава, што Магнус дэ ла Гарды цягам 1655 – 56 гг. быў «губернатарам Жамойці і шведскай часткі Літвы» і на свае вочы мог бачыць рэшткі паганства, прынамсі ў Браслаўскім павеце.

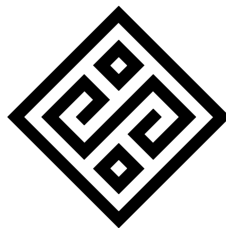
[15] Kotljarchuk A. In the Shadows of Poland and Russia. С. 35-36.

[16] Як пішуць ангельскія гісторыкі, забыты сёння Бернард Конар быў найлепшым даследчыкам медыцыны XVII ст., сапраўдным першаадкрывальнікам гэтай навукі, гл.: Knott J. Bernard Connor. A Forgotten Medical Exile and Scientific Pioneer of The Seventeenth Century (1666 – 1698) // Dublin Medical Journal. 1907. № CXXIII. С. 57-144; Coakley D. Bernard Connor. A European Reputation in Irish Masters of Medicine. Dublin, 1992. С. 15-25.

[17] Connor B. The History of Poland. London, 1698. С. 340-350.

[18] Блізняты Ромул і Рэм (Romulus i Remus) – легендарныя валадары Рыму VIII ст. да. н. э. паводле падання былі выхаваныя Капіталійскай ваўчыцай.

[19] Вывучаць язычніцтва паводле хрысціянскіх (царкоўных і касцельных) крыніцаў падобна на тое, як пісаць на падставе арабскіх крыніцаў гісторыю Ізраіля. На жаль, у нашым выпадку іншага шляху, апрача аналізу загадзя тэндэнцыйных і варожых крыніцаў, няма.



АДРАДЖЭННЕ

ТРАДЫЦЫЙНАЙ ЭТНІЧНАЙ РЭЛІГІІ Ў БЕЛАРУСІ

АЛЯКСЕЙ
ДЗЕРМАНТ

Беларусаў трымаюць паганскія карані. Як балтаў, як скандынаваў.
...Без паганскіх каранёў нацыя – перакаці-поле, народы так званыя інтэрнацыяналісты ці нават праваслаўныя атэісты.
Дык трымаюцца за ўласны тын Беларусы –
кшчоныя паганцы, самаісныя, як пан бурштын

Рыгор Барадулін

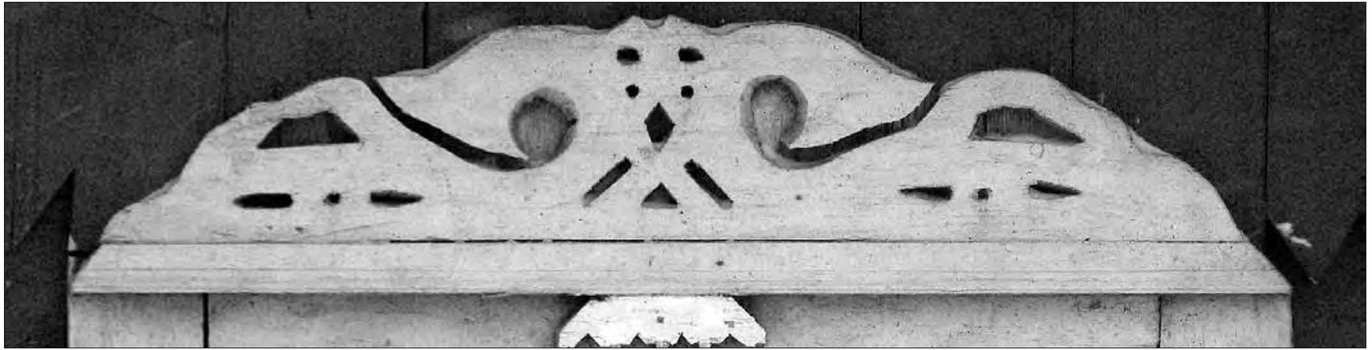
Паганства ў Беларусі ніколі не знікала. Яно дагэтуль застаецца пакрыёмай духоўнай і культурнай асновай нашага этнасу. У варунках, калі ўжо няма хрысціянскай манаполіі на духоўнае жыццё беларусаў і прыгнёту з боку камуністычнай ідэалогіі, з'явілася магчымасць не толькі вывучаць старадаўнія веранні, але і адкрыта дыскутаваць актуальнасць язычніцтва. Што можна сказаць пра перспектыву паганскага адраджэння ў нашай краіне?

Спачатку зробім невялікі гістарычны экскурс, які дапаможа зразумець прычыны трываласці і жыццёвасці язычніцкіх традыцыяў у Беларусі. Афіцыйнай датай з'яўлення хрысціянства ў нас лічыцца 988 г., калі ініцыятываю кіеўскага князя Уладзіміра насельніцтва падуладных яму тэрыторыяў мелася быць ахрышчаным. Між тым, маючы на ўвазе складаныя дачыненні Полацкай зямлі з Кіевам, не выпадае меркаваць пра яе аўтаматычную хрысціянізацыю. Першыя прапаведнікі імаверна з'ўляліся тут і раней, але ёсць падставы сумнявацца, ці была нейкая адміністрацыйная акцыя. Найбольш адпаведным рэчаіснасці здаецца становішча, апісанае Уладзімірам Лобачам: на Полаччыне ў XI – XII стст., у адрозненне ад усходнеславянскіх абшараў, так і не адбыўся акт хросту, інспіраваны князямі (прыкладам, Кіеў – 988 г., Ноўгарад – 990 г.). Хрысціянізацыя як павольны працэс узаемадзеяння новай рэлігіі і трывалых язычніцкіх традыцыяў афіцыйна была ўхвалена ў Полацку толькі на пачатку XII ст. Гэта спрыяла ўзнікненню архаічных (*pro paganus*) формаў праваслаўя, якія і ў XIX ст. захоўвалі паганскі змест у фармальна ахрышчанай культуры Беларусі[1].

Добрай ілюстрацыяй гэтага можа быць валадаранне князя Усяслава Чарадзея, народжанага «ад валхвавання». Нельга адмаўляць таго, што ў сваёй палітыцы ён улічваў чыннік новай веры, напрыклад, пра гэта сведчыць пабудова полацкай Сафіі, але іншыя простыя ды ўскосныя факты ўказваюць на яго выключныя дачыненні з даўняй рэлігіяй. Гэта і шэраг міфалагічных рысаў, вядомых са «Слова пра паход Ігараў» ды з народнага эпасу, якія дазваляюць суаднесці яго постаць з язычніцкім князем-валхвом; шчыльныя, саюзніцкія кантакты з няхрышчанымі балцкімі ды прыбалтыйска-фінскімі плямёнамі, а таксама імаверная сувязь між паганскімі хваляваннямі на Балтыцы (у землях абадрытаў у 1066 г. і ў Швецыі ў 1067 г.) ды вайною Усяслава супраць Яраславічаў, дзе ў гэтых падзеях ён мог выступаць як патэнцыйны хаўруснік шведскага і абадрыцкага паганскага руху[2].

Дарэчы тут згадаць і найпраўдападобнейшую этымалагічную версію паходжання наймення найбольшага протабеларускага племя – крывічоў, звязаную з тытулятурай балцкіх святароў (літ. *krivis, krivė, krivaitis*). Дзеля гэтага нават, як зацеміў Уладзімір Тапароў, *«крывічы могуць асэнсоўвацца як пэўнага кшталту левіты, племя жрацоў, святароў»*[3]. Між тым, хрысціянскі чыннік спрычыніўся да карэннай змены этнакультурнай сітуацыі праз усталяванне новай этнаканфесійнай самаідэнтыфікацыі мясцовага насельніцтва, калі даўнія «паганскія» этнонімы паступова выціскаліся канфесіёнімам «русь», а хрост аўтахтоннага балцкага насельніцтва ў «рускую» веру ўрэшце прыводзіў да яго ментальнай і моўнай славянізацыі[4].

Пэўнай рэакцыяй на працэс хрысціянізацыі і славянізацыі магчыма лічыць паўстанне Літоўскага гаспадарства, якое некаторыя гісторыкі назвалі нават «апошняй язычніцкай імперыяй». Згодна з высновамі Дайвы Вайткявічэнэ і Вікінтаса Вайткявічуса, сапраўды можна гаварыць пра такую з'яву, як паганская дзяржаўная рэлігія ў Літве XIII ст.[5] Пры гэтым бальшыня літоўскіх князёў як правіла



Фрагмент ліштвы з выявай міфалагічнай істоты на ахову дому ад злых духаў (Талачынскі р-н). Фота Андрэя Аляхновіча

трымалася прынцыпу рэлігійнай талеранцыі, сведчаннем чаго ёсць словы Гедыміна: *«Хрысціяне шануюць бога свайго па-свойму: русіны па-свойму, палякі па-свойму, а мы шануем бога па нашаму звычаю...»*[6]. Тагачасная апазіцыя *Русь – Літва* або *(усходняе) хрысціянства – паганства* адбілася не толькі ў сярэднявечных эпітэтах літоўцаў: «літва беззаконная» (у сэнсе: не пільнуецца хрысціянскага закону), «літва бязбожная», «літва паганая» «літва нехрышчоная», але і ў этнастэрэатыпных уяўленнях суседзяў (расійцаў, украінцаў) пра беларусаў-літвінаў XIX ст.: *«з литвина не буде христянина», «вялікі чараўнік, сказана – ліцьвін»*, а «тэалагічны» дыялог з беларусам паводле ўкраінскага фальклору выглядаў гэтак: *«Литвинку божи?!» «Ти сам божи!» «Тю, литвинку, ти ж чортів!» «Ага, хай і чортів, аби не твой!»*.

Сутыкненне паганскай Літвы з адменамі хрысціянскай цывілізацыі – грэцка-бізантыйскай і рымска-каталіцкай – было непазбежным. У варунках наймацнейшага духоўнага, палітычнага, а ў разе з каталіцтвам яшчэ і адкрыта вайсковага ціску, пытанне пра выжыванне напраўду ставілася рубам, «не на жыццё, а на смерць». Этнічная і дзяржаўная экзістэнцыя тады непасрэдна залежала ад прыняцця хросту, як сімвалічнага чыну далучанасці да еўрапейскай цывілізацыі, а не варожага «барбарскага» свету – зусім нядаўнія прыклады з палабскімі славянамі ды прусамі былі красамоўныя. Літоўскія валадары, прымаючы хрост, набывалі своеасаблівую «індульгенцыю» для свайго народу, і праз немінучы кампраміс стварылі спрыяльныя ўмовы для захавання архаічных пластоў культуры: *«адна важная рыса не можа быць выпушчаную з-пад увагі – шырокі геапалітычны кругагляд найбольш выбітных кіраўнікоў Літвы: дзеянні, што нярэдка здаваліся зусім процілеглымі, але якія мелі ўрэшце адну глыбінную мэту, чыніліся не праз абыякавасць або крывадушнасць, а з улікам усёй сітуацыі навокал, зважаючы на Лівонію і Прусію, Польшчу і Русь... Крокі насустрач хрысціянству рабілі не тады, калі выбару ўжо не было і трэба было прымаць прадыктаваныя ўмовы, але крыху раней за той момант, калі сітуацыя станавілася цалкам дэтэрмінаванай і ўжо незваротнай»*[7].

Але і падзеі 1387 г. – даты беспрэцэдэнтнай на тле іншых еўрапейскіх краінаў – не сталі канчатковым развязаннем «паганскага пытання». Жамойць хрысцілі яшчэ пазней – у 1413 г. Як рэлікт паганства да XVI – XVII стст. на Браслаўшчыне, Лепельшчыне, Аршаншчыне, Слонімшчыне захаваўся курганны пахавальны абрад. Надзвычай цікавая інфармацыя пра існаванне яскравых паганскіх звычаяў сярод люду Паўночнай Беларусі змешчаная ў творы Паўля Одэрборна «Праўдзівы і грунтоўны аповед пра веру русаў...» (1582 г.): *«Многія тут трымаюць у сваіх хатах адмысловых змеяў і кормяць іх», «У суседнім лесе ў іх ёсць дрэвы, якія яны ўшаноўваюць згодна з верай продкаў»*[8]. Нават у паданнях, зафіксаваных этнографамі XIX – першай паловы XX стст., захаваліся водгукі дахрысціянскіх культаў, пры гэтым з нейтральнай або станоўчай ацэнай[9]. Бадай, найбольш уражальныя – звесткі пра аўтэнтычнае язычніцкае капішча, што месцілася ў цяперашнім цэнтры Менску яшчэ ў пачатку XX ст![10]

Народныя традыцыі выклікалі жывыя сентыменты і ў колах шляхты. Магнаты Радзівілы выводзілі свой радавод ад Крыве, а выбітны прадстаўнік гэтага крывічэслівага роду Крыштап Мікалай за свае вайсковыя перамогі атрымаў ганаровую мянушку «Пярун». Міхалон Літвін, аўтар трактату «Пра звычаі татараў, літвіноў і маскоўцаў» ганарыўся тым, што на Літве, як і калісь у Рыме, *«ушаноўваюцца і святыя пенаты, моры, лары, лемуры, горы, пячоры ды святыя гаі»*, ён настальгуе па старавечных звычаях і кажа, што *«пад хваляю хросту згаснуў ugnis, то бок агонь»*[11]. Рамантычнае замілаванне паганскай мінуўшчынай беларуска-літоўскага краю пазней было характэрнае для творчасці Адама Міцкевіча, Яна Чачота, Яна Баршчэўскага, Тэадора Нарбута, Адама Кіркора, Канстанцыі Скірмунт ды іншых прадстаўнікоў тутэйшага набілітэту. Прыкладам, вядомы знаўца старасветчыны Зарыян Даленга-Хадакоўскі гэтак ацэньваў уплыў хрысціянскай веры: *«Славянін у мэтах набажэнства або па неабходнасці наведваў Рым ці Царград і, блізка да сэрца прыняўшы ўзаемную нянавісць хрысціянскіх сталіц, запальваў паходню вечных войнаў на сваёй прасторы, не адной асвечанай галаве плоцячы даніну. Бяда нам! Занадта доўга праіснавалі мы ў гэтай аблудзе. Можа, я не ўспомніў бы яе, калі б яна не мела згубнага ўплыву на гэты перыяд нашай гісторыі і не была б першым падкопам пад мілую нам заўсёды народнасць. Будучы час праясніць тую праўду, што ад ранняга аблівання нас вадой пачалі змывацца ўсе характэрныя асаблівасці, якія нас вызначаюць, аслабляў у многіх нашых краінах незалежніцкі дух, і, аглядаючыся на чужы ўзор, сталі мы нарэшце самі сабе чужыя»*[12].

У пачатку XX ст. дзеячы беларускага руху таксама звярнулі ўвагу на вялікі патэнцыял язычніцкай даўніны для нацыянальнага адраджэння. У найбольшай ступені гэта тычыцца поглядаў Вацлава Ластоўскага, у прыватнасці яго гістарыясофскай «крыўскай» канцэпцыі. Паводле яе праўдзівым найменнем нашага краю ёсць *Крывія*, а народу – *крывічы*. Страта свойскага этноніма і замена яго «рускім» звязваецца з чужынскімі ўплывамі, у тым ліку рэлігійнымі: *«І вось усё, што не ўкладалася ў рамкі хрысціянства, як яго разумелі візантыйцы (і варагі-русь), лічылася адрынутым, "бесаўскім". Усякае выражэнне дахрысціянскага верання,*

безумоўна, асуджалася і праследавалася як чартоўскае... Пад гэтае паняцце... падтасоўвалася і праяўленне народнасці (гэта знача, – мова мясцовых плямён, іх звычаі, абычаі і нацыянальныя імёны)»[13]. У апавяданні «Часы былі трывожныя», дзе апісваюцца першыя крокі новай рэлігіі на нашых землях, В. Ластоўскі вуснамі паганскіх святароў фактычна вінавацiць хрысціянства ў тым, што яно наўпрост спрычынілася да заняпаду крыўскага народу: *«Воля ваша будзе сіерта, як зярно ў жорнах, верай новай і развеецца, як порсць дарожная. Слава ваша забудзецца, а імя ваша будзе імем пагарджаных і паярэмленых. Нашчадкі вашы адвернуцца ад крыві сваей і магілы вашы зневажаць будуць. Плады зямлі вашай, кроў і пот вашы возьмуць чужынцы, і вы іх багоміць будзеце. Жоны і дочкі вашы стануць паслужніцамі ў тых, каторыя вамі валадаць будуць. Перад рабамі сваімі пахінеце каркі і знізіце аблiччы свае ў пакорлівасці. Змоўкнуць вечавыя званы ў гарадах і песні свабоды ў сёлах. І перапоўняцца воды слязамі вашымі, паветра стогнамі, а зямля крывёй вашай. І згінеце з аблічча зямлі, калі не ачуняеце і не скажаце сабе: зямля наша – дом наш, яна – магіла прашчураў і калыбка будучых пакаленняў нашых!»*[14]

Разам з тым, Ластоўскі з відавочнай прыхільнасцю ставіўся да крыўскага паганства: пісаў артыкулы і мастацкія творы, прысвечаныя даўнім вераванням, збіраў фальклорны матэрыял ды нават намерваўся ўкласці тутэйшы народны эпас, накшталт латышскага «Лачплесіса» або фінскай «Калевалы». Зразумела, нельга цвердзіць, што Власт сапраўды спавядаў язычніцтва, але ёсць падставы ўважаць яго за пачынальніка крыўскага этнафундаменталізму як пэўнай сістэмы ідэяў і каштоўнасцяў, што выявілася ў апалагетыцы паганства, крытыцы хрысціянскага універсалізму і касмапалітызму, у інтэнсіўнай нацыянальнай міфатворчасці, урэшце, у фундаменталісцкай канцэпцыі беларускай гісторыі і культуры, паводле якой Беларусь, альбо Крывія, пачалася ў дахрысціянскія вякі[15]. Можна меркаваць, што сам В. Ластоўскі найбольш аптымальным для беларусаў лічыў не каталіцтва, праваслаўе або ўніяцтва, а «нацыянальнае» хрысціянства[16], якое арганічна ўлучала б і язычніцкі элемент. Менавіта на гэтую думку наводзіць яго «Патрыятычны малітвеннік», асабліва «Дзесяць загадаў народных»[17], якія, па сутнасці, ёсць дэкалогам беларускага (крыўскага) этнанацыяналізму, вельмі далёкім ад хрысціянскіх запаветаў.

Між іншым, нават нацыянальны пясняр Янка Купала ў сваім часе станоўча характарызаваў дзядоўскую веру, мяркуючы, што яна грунтавалася ў чыстым сумленні і адсутнасці крывадушнасці, гэтаксама ўважаючы яе за пакрыёмую традыцыю, якая чакае новага адраджэння: *«А старыя багі? Яны прыціхлі, прытуліліся, але не памёрлі саўсім у душах свайго народу. Жывуць, як даўней жылі, – у песнях, казках, былінах, і чакаюць... чакаюць на новых старцаў мудрых, на вешчуноў-прарокаў златавустых»*[18].

Паганскі фон у выглядзе элементаў Гераклітавай філасофіі, гнастыцызму і пантэізму вызначае адметнасць знакавай для беларускага мыслення працы «Адвечным шляхам» Ігната Абдзіраловіча, прысвечанай дыялектыцы «ліючайся «формы, паўсталай ад сакральнага шлюбу Маткі-Матэрыі і Бацькі-Купалы. Разважаючы пра асаблівасці нашай гісторыі, Абдзіраловіч сцвярджаў: *«Страціўшы ў сабе вольнага паганца, …беларус ня ўбачыў нічога прынаднага і ў новым складзе жыцьця. Ўплывы Захаду і Ўсходу ў перакручаных, спэцыфічна славянскіх, часам карыкатурных выразах круцілі і гвалцілі душу беларуса, толькі прымушаючы яго ўбачыць, што ў чужой скуры заўсёды дрэнна, што трэба вытвараць нешта сваё, роднае, блізкае, арганічнае»*[19].

Менавіта з ідэямі гэтых дзеячаў і варта было б звязваць першыя спробы адраджэння беларускага паганства, а не з палітыкай ваяўнічага атэізму савецкага ўраду, скіраванай на вынішчэнне ўсялякага рэлігійнага культу, як не зусім карэктна, на нашу думку, мяркуе Аляксандр Гурко[20]. Насамрэч замена бальшавікамі пачатковага сэнсу святаў і абрадаў з хрысціянскага на нібыта «паганскі» з сапраўдным язычніцтвам (этнічнай рэлігіяй) нічога супольнага не мела. Наадварот, ніштo так не спрычынілася да вынішчэння апошняга як інспіраваная камуністычнымі ўладамі калектывізацыя, індустрыялізацыя і урбанізацыя[21]. У сваю чаргу звернем ўвагу на тое, што марксісцкая ідэалогія была па сутнасці секулярнай рэлігіяй, якая мела супольныя з хрысціянствам монатэістычныя вытокі. Іх лучыць эгалітарны архетып (усеагульная роўнасць перад богам або роўнасць перад людзьмі), універсалізм – перакананне ў неабходнасці пашырэння сваёй адзінай ісціны ва ўсім свеце (маштабная місіянерская дзейнасць, нярэдка гвалтоўная або перманентная падрыхтоўка ўсясветнай рэвалюцыі), месіянскія чаканні (вера ў надыход божага валадарства або светлай камуністычнай будучыні), постаць месіі (прарок або правадыр), комплекс абранасці ў спалучэнні з нецярпімасцю да іншадумства (змаганне з гоямі, герэтыкамі, паганцамі ды пераслед паводле класавай прыкметы).

Сам тэрмін *язычніцтва*, утвораны ад ст.-слав. *язык* ‘народ, мова’, найпраўдападобней азначае чалавека, які гутарыў іншай мовай, чужынца. Слова *язычнік*, такім чынам, мае ў сабе адценне дыскрымінацыі паводле этнічнай прыкметы, падобнае да паняцця «гоя» у юдаізме. Іншы тэрмін, пашыраны ў бальшыні еўрапейскіх моваў – *паганства*, якое стала абразлівым, сінонімам усяго кепскага і брыдкага, паходзіць ад лац. *paganus* ‘жыхар *pagus* (вясковай акругі), вясковец’. Тут можна заўважыць прыкметы сацыяльнай дыскрымінацыі, калі ў першыя стагоддзі пашырэння хрысціянства гараджане і заможныя людзі атаесамлялі язычніцтва і «цёмны» вясковы лад жыцця. Ням. *Heidentum*, анг. *heathenism* звязаныя са стэрэатыпам пра паганства як адзнаку барбарства, нецывілізаванасці, бо яго маглі спавядаць нібы толькі насельнікі дзікіх мясцінаў – пустак, што сведчыць пра дыскрымінацыю культурную. Як бачна, амаль усе пашыраныя тэрміны, якімі карыстаюцца для азначэння паганства, нясуць адбітак хрысціянскай

Клямка ў выглядзе змяі (Пухавіцкі р-н). Фота Вольгі Лабачэўскай

інтэрпрэтацыі і маюць негатыўнае адценне. Аднак сутнасці з'явы яны не выяўляюць.

Індаеўрапейская рэлігія, да якой узыходзяць мясцовыя дахрысціянскія традыцыі бальшыні еўрапейскіх народаў, была *політэістычнай*, змяшчаючы разнастайнасць абраднасці, характэрнай для розных сацыяльных групаў і мясцовасцяў, адлюстроўвала адметнасці паміж народамі, а не была універсальнай рэлігійнай дактрынай. *Плюралістычная* і шматбаковая, гэтая рэлігія была талерантнай паводле сваёй прыроды, далёкай ад якога-кольвек празелітызму і фанатызму, кожная этнасацыяльная група шанавала ўласных багоў, мела адмысловыя рытуалы і звычаі. У гэтым сэнсе яе можна назваць *эзатэрычнай* і *ініцыяцыйнай*. У ёй былі свае міфы ды сімвалы, але яна была пазбаўленая дагматызму. Гэта была рэлігія *веды*, *досведу* і *справы*, а не веры і абстрактных роздумаў, таму істотным у ёй было выкананне традыцыйных абрадаў і абавязкаў[22]. Да гэтых характарыстык можна таксама дадаць стаўленне да прыроды як да маніфестацыі боства, тэафаніі, а не як да другаснага стварэння, прызнанне жаночага боскага прынцыпу – Багіні роўна з мужчынскім боскім пачаткам, або нават замест яго[23].

Аляксандр Забіяка, уважаючы язычніцтва за рэлігійную антытэзу хрысціянства вылучае яго падставовыя рысы: 1) адмаўленне монатэізму; 2) рэлігійныя ўяўленні, што ўзыходзяць да дахрысціянскай культуры; 3) сакралізацыя, а ў гранічным выяўленні – дэіфікацыя прыроды, пэўных асобаў, грамадскіх груп, сацыяльных інстытутаў, ідэяў або тэхналогіяў. Да істотных прыкметаў язычніцтва можна таксама аднесці схільнасць да апавядальнасці выкладання асноўных ідэяў, праз што веравучэнне прыпадабняецца да сакральнага наратыву, святога апавядання, міфу; неабавязковасць кадыфікаваных тэкстаў святых пісанняў; акцэнт на канкрэтна-вобразных, эмацыйна экспрэсіўных спосабах самавыяўлення, што вызначае адмысловую ролю культавых выяваў; сувязь з этнакультурнымі традыцыямі, дзеля чаго паганства выступае ў якасці этнарэлігійнай з'явы. Пры гэтым неабавязкова, каб у кожнай канкрэтнай форме быцця язычніцтву былі ўласцівыя ўсе пералічаныя ў гэткай дэфініцыі прыкметы, што не замыкае паганства ў асадах пэўнай гістарычнай эпохі (прыкладам, грэцка-рымскай антычнасці), адкрываючы шлях да вывучэння працэсаў трансфармацыі гэтага спосабу жыцця ў яго культурнай перспектыве[24].

Ці ёсць тэрміны, якімі можна было б карыстацца для больш дакладнага азначэння язычніцтва? У «Аповесці мінулых гадоў» пры апісанні ладу жыцця язычнікаў гаворыцца, што яны: *«имяху... обычаи свои и закон отец своих и преданья, кождо свой нрав»*[25]. Паняцце дзядоўскага звычаю тут беспасярэдна суадносіцца з рэлігійнай традыцыяй. Гэта ж вынікае і з іншых летапісных паведамленняў: *«Си же творяху обычая и Кривичи и прочии погании...»*[26]. Разуменне звычаю ў рэлігійным кантэксце характэрнае і для народнай культуры: *«Звычай устанавіў Бог; от затым трэ дзяржацца звычая, калі хочэш, каб Бог не пакараў.*

Камень-следавік з ахвяраваннямі, да якога ходзяць на Вялікдзень (Уздзенскі р-н). Фота Вольгі Лабачэўскай

Хаць жэ кажуць, што ўсялякія людзі маюць свой звычай, бо што сяло, та нораў, што галава, та розум, а што край, та звычай, але усе ж людзі трымаюцца таго звычая, як пайшоў от дзядоў да прадзедаў, бо яго ўстанавіў сам Бог»[27]. Заўважым, што і ў «пачатковага летапісца» і ў народнай традыцыі звычаі характарызуюцца сутнаснай *гетэрагеннасцю*, увасабленнем *genius loci*, кожны край, племя, сяло маюць свае адметныя звычаі, што кантрастуе з універсальным хрысціянскім законам, абвешчаным для ўсіх народаў. У сувязі з гэтым нядаўна было прапанавана замяніць сам тэрмін «традыцыйная культура» у дачыненні да культураў пэўнага тыпу больш слушнай дэфініцыяй «тэсматычная культура», абагульняючы значэнні грэцкага слова θεσμός ‘старая завядзёнка, асвечаная даўнінай і звычайна не пісаная, святы закон, закон, усталяваны багамі’[28].

Індаеўрапейскі канцэпт «веры» ў рэлігійным сэнсе істотна розніўся ад хрысціянскага – веры як выключнага стаўлення да ўсёмагутнага бога, безумоўнай вінаватасці перад ім і спадзявання на збавенне, добра выяўленага у слыннай формуле Тэртуліяна *Credo, quia absurdum est.* У процілегласць да гэтага першасны сэнс веры ў індаеўрапейцаў рэканструюецца паводле моўных фактаў як акт даверу, што аказваецца богу, з якога вынікае ўзаемны давер у выглядзе боскага спрыяння[29]. У індаеўрапейскай рэлігійнасці адсутнічае феномен прыніжэння і мальбы «раба божага» да свайго ўсёмагутнага гаспадара, наадварот яна грунтуецца на даверы, сяброўстве ды сваяцтве паміж багамі і людзьмі[30]. На думку знаўцы гісторыі ранняга хрысціянства Эрыка Додса *«Калі б любога культурнага язычніка другога стагоддзя запыталіся вызначыць розніцу паміж ягоным уласным поглядам на жыццё і поглядам хрысціянскім, ён, мабыць, адказаў бы, што гэта розніца паміж logismos і pistis, паміж абгрунтаванай упэўненасцю і сляпой верай. Для любога чалавека, узгадаванага на грэцкай класічнай філасофіі, вера (pistis) азначала ніжэйшую ступень пазнання: гэта быў стан розуму неадукаванага чалавека, які верыў на падставе пагалоскі, але не быў у стане абгрунтаваць сваю веру. Апостал жа Павал пільнуючыся юдэйскай традыцыі, уяўляў pistis як саму аснову хрысціянскага жыцця»*[31].

Яшчэ адзін аспект праблемы – суадносіны даўняга паганства і тых, хто сёння шануе *«обычяи древьнии»*, або карэляцыя *паганства* і *неапаганства.* Апошняе даўно ёсць аб’ектам навуковага вывучэння, але нас цікавіць, які ж змест укладаецца ў гэтае паняцце. Этнолаг Віктар Шнірэльман разумее пад неапаганствам *«агульнанацыянальную рэлігію, якая штучна ствараецца гарадской інтэлігенцыяй з фрагментаў старажытных лакальных вераванняў і абрадаў з мэтаю “адраджэння нацыянальнай духоўнасці”»*[32]. Гэтае азначэнне здаецца надта спрэчным для таго, каб прэтэндаваць на універсальнасць ды адлюстроўваць сутнасць азначанага. Выклікае сумнеў «агульнанацыянальны характар» рэлігіі, бо многія дзеячы неапаганскага руху падкрэсліваюць, што этнічная рэлігійнасць далёка не тоесная нацыянальнай, хоць і перакрыжоўваецца з ёю[33]. Апрача таго, еўрапейскія прыхільнікі політэізму часта апелююць хутчэй да мясцовых адменаў суперэтнічных дахрысціянскіх традыцыяў: балцкай, славянскай, германскай, кельцкай, якія перасягаюць нацыянальныя межы. Далёка не заўсёды і не ўсюды гэтая рэлігія ствараецца штучна і толькі гарадскімі інтэлігентамі. Шнірэльманава азначэнне найбольш пасуе для ўласна расійскай сітуацыі і не прыдатнае для шырэйшага кантэксту.

Беларускі рэлігіязнаўца Аляксандр Гурко акрэслівае неаязычніцтва як *«новыя рэлігіі, сканструяваныя на аснове політэістычных вераванняў у мэтах пошуку новай этнічнай ідэнтычнасці і (або) для распрацоўкі новай ідэалагічнай сістэмы»*[34]. Адразу ж паўстае пытанне пра крытэры «навіны» ў дачыненні да сучасных паганцаў. Выраз «новыя рэлігіі» або «новыя рэлігійныя рухі» ўжываецца для азначэння рэлігійных плыняў, якія розняцца з тымі, якія звычайна называюць «традыцыйнымі» або «сфармаванымі», «гістарычнымі» рэлігіямі і канфесіямі. Сярод крытэрыяў «традыцыйнасці» вылучаюцца наступныя: працяглая гісторыя існавання, унутраная цэльнасць, аформленасць, нават завершанасць веравучэння, устойлівасць культавых (рытуальных) практык, інстытуцыянальная структура, укарэненасць і шчыльная сувязь з нацыянальнымі традыцыямі, мовамі, гісторыяй, менталітэтам ды інш[35]. Адпаведна, «новымі рэлігіямі» ёсць тыя, што не адпавядаюць большыні гэтых крытэрыяў. Аднак некаторыя з іх (інстытуцыянальнасць, завершанасць) не могуць уважацца за аб’ектыўныя, бо арыентаваныя на характарыстыкі г. зв. усясветных рэлігіяў, і калі будуць скарыстаныя, прыкладам, для ацэны даасізму ў Кітаі, сінтаізму ў Японіі або шматлікіх адменаў індуізму ў самой Індыі, то могуць засведчыць там іх «нетрадыцыйнасць».

Што тычыцца працяглай гісторыі існавання, шчыльнай сувязі з нацыянальнымі традыцыямі, то наўрад ці нешта можа скласці канкурэнцыю паганству, а абрады, практыкаваныя носьбітамі народнай рэлігіі, г. зв. «народнага хрысціянства», ёсць фактычна сістэмай культу язычніцкага паходжання, досыць нязначна і павярхоўна трансфармаванай, што сведчыць пра надзвычайную яе ўстойлівасць. Такім чынам, паняцці «навізны» або «нетрадыцыйнасці» ў дачыненні да шанавальнікаў дахрысціянскай веры выглядаюць, прынамсі, нелагічна. Дарэчы, гэта разумеюць і некаторыя хрысціяне, напрыклад, Уладзімір Мацкевіч: *«Калі паслядоўна трымацца такой думкі, тады прыйдзецца прызнаць, што ўсё хрысціянства на Беларусі нетрадыцыйнае, бо не ўзнікла тут, а прынесенае звонку. Больш таго, прынесенае ворагам, які захапіў Полацак – наш традыцыйны палітычны і культурны цэнтар... Таму больш зразумела, калі прыхільнікі паганства спасылаюцца на традыцыйнасць, чым калі пра гэта спрачаюцца хрысціяне розных адгалінаванняў і дэнамінацыяў»*[36].

Больш дакладную, з нашага гледзішча, дэфініцыю прапанаваў Аляксей Гайдукоў, для якога гэта *«сукупнасць рэлігійных, парарэлігійных, грамадска-палітычных і гістарычна-культурных аб’яднанняў і рухаў, якія ў сваёй дзейнасці звяртаюцца да дахрысціянскіх вераванняў і культаў, абрадавых і магічных практык, займаюцца іх адраджэннем і рэканструкцыяй»*[37]. У процілегласць да народаў, якія захавалі архаічны лад жыцця і мыслення, пераемнасць і трансляцыю традыцыі (прыкладам, паволжскія і паўночныя народы ў Расіі), паняцце «неапаганства» мае азначаць яе перарванасць. Між тым Майкл Ёрк мяркуе, што неапаганства – гэта толькі адна з формаў сучаснага еўрапейскага паганства, якая суіснуе з рэканструяваным язычніцтвам (*recopaganism*) і больш арганічнымі і натуральнымі праявамі народнай рэлігійнасці, таго што ён называе *geopaganism.* Рэканструяванае паганства розніцца ад апошняга тым, што найчасцей яно выступае як свядомы выбар асобы, вылучаецца актыўнай інтэнцыяй на адраджэнне гістарычных формаў язычніцтва, а неапаганства ўяўляе сабой цалкам новы канструкт, якім ёсць, напрыклад, рух *Wicca*[38].

Паводле аналогіі з тэрмінам «неапаганства», які падкрэслівае адсутнасць інстытуцыйнай і культавай пераемнасці між даўнімі і сучаснымі формамі політэізму, Беларускую Праваслаўную царкву Маскоўскага патрыярхату таксама можна было б назваць «неаправаслаўем», бо яна фактычна не мае нічога супольнага з аўтэнтычным беларускім праваслаўем. Звярталася ўвага і на тое, што цяпер сярод «традыцыйных канфесіяў», асабліва праваслаўя, пашыраюцца тэндэнцыі «новай евангелізацыі», якія знішчаюць формы традыцыйнай этнічнай культуры, у тым ліку элементы народна-хрысціянскай абрадавасці[39].

Такім чынам, улічваючы негатыўныя і некарэктныя канатыцыі тэрмінаў «паганства» і «неапаганства», больш адпаведным сутнасці разгляданай з'явы і прыдатным для навуковага ўжытку быў бы тэрмін «этнічная рэлігія» або «традыцыйная этнічная рэлігія», пад якім разумеецца аўтахтонная сістэма светагляду, культаў і абрадавасці пэўнага этнасу, што існавала або дагэтуль існуе, незалежна ад таго, якую ўсясветную рэлігію прыняў народ як афіцыйную[40].

Этнічная рэлігійная традыцыя не перапынялася з прыняццем хрысціянства, але працягвала сваё існаванне ў выглядзе г. зв. народнай рэлігіі, вызначальнай рысай якой ёсць суіснаванне «высокай» рэлігіі (хрысціянства), звязанай з кіроўнымі класамі і клірам, ды рэлігійных уяўленняў «простага люду», для якога «высокая» рэлігія актуальная адно фактам свайго існавання, і які ў паўсядзённых патрэбах кіруецца не святым пісаннем, а традыцыяй, звычаем, дзядоўскай верай. Паводле азначэння Уладзіміра Напольскіх, народная рэлігія *«уяўляе сабой сістэму, што развіваецца (у адрозненне ад раз і назаўсёды зададзенага канону "высокай рэлігіі"), у якой элементы і цэлыя пласты "высокай рэлігіі" ў кожнага пакалення і кожнага мікрасоцыума (сялянскай грамады) арганічна зліваюцца са спадкаванай сістэмай, у якой у сваю чаргу прысутнічаюць іншыя элементы "высокай рэлігіі", "адабраныя" і перапрацаваныя папярэднімі пакаленнямі, і элементы, якія ўрэшце рэшт узыходзяць" да найдаўнейшых рэлігійна-міфалагічных уяўленняў, што існавалі да ўваходжання гэнага народа ў абсяг пэўнай усясветнай рэлігіі: змест "высокай рэлігіі" усялякі раз як бы "перакладаецца" на мову традыцыі»*[41]. Як зацямляюць Святлана і Мікіта Талстыя, *«магутны пласт засвоеных народнай традыцыяй хрысціянскіх рытуальных форм, матываў, вобразаў, персанажаў, сімвалаў і канцэптаў, нарэшце, тэкстаў у многіх выпадках спазнаваў міфалагічнае пераасэнсаванне і адаптацыю у адпаведнасці з традыцыйнай дахрысціянскай "карцінай свету"»*[42].

Прошча «Царковішча» (Ганцавіцкі р-н). Фота Вольгі Лабачэўскай

Адметнасць беларускай народнай рэлігіі і традыцыйнай этнічнай культуры агулам выяўляецца акурат у тым, што яна захоўвала сваю ўнутраную цэльнасць, функцыянальнасць і самадастатковасць, нягледзячы на фармальныя інавацыі хрысціянства, якое было толькі контурам, абрысам, тады як рэальнае напаўненне часта рознілася з хрысціянскімі нормамі і пастулатамі[43]. Навукоўцы адзначаюць яе транстэмпаральнасць, што выяўляецца *«па-першае, у выключнай архаічнасці паасобных яе складовых частак, даўніна якіх часам сягае часоў так званай "індаеўрапейскай еднасці", а па-другое, у прыналежнасці гэтых элементаў жывой традыцыі яшчэ і напрыканцы XX стагоддзя»*[44]. Прынцыповая політэістычнасць народнай рэлігіі[45], захаванне і кансервацыя ў ёй падставовых элементаў міфа-паэтычнай мадэлі свету дазваляе сцвердзіць, што менавіта там усё яшчэ можна ўбачыць жывую *паганскую* традыцыю.

Мабыць таму фальклор як найважнейшы складнік гэтай традыцыі нярэдка выклікае насцярожанае або нават пагардлівае стаўленне з боку занепакоеных хрысціянаў: *«Беларускі фальклёр – гэта руіны культу, якія нараджаюць масавую культуру: калядаваньне, гуканьне вясны, шуканьне папараць-кветкі й спаленьне аўтамабільных пакрышак на Купальле. Даўнія адзеньні, рыштунак, звычаі ды сьпевы могуць растлумачыць нам прычыны шмат якіх генэтычных хваробаў і вялікіх грахоў сучаснае нацыі, успадкаваных ад паганства»*[46]. З гэткім пурытанскім стаўленнем ды разуменнем вытокаў масавай культуры цалкам натуральна прагучала б і прапанова пазбавіцца рэшткаў «паганскай грахоўнасці», знішчыўшы і рэшткі беларускага фальклору, толькі здаецца, што вядзе гэты шлях да іншага цяжкага граху – цемрашальства.

Аўтар працытаванай сентэнцыі – Павал Севярынец не шкадуе чорных фарбаў для таго, каб намаляваць надта непрывабны вобраз рэлігіі, якая на некалькі дзесяткаў тысячаў гадоў старэйшая за хрысціянства і якую вызнаюць не менш як паўтары мільярды жыхароў нашай планеты: *«Паганства, у адрозьненьне ад сьвятасьці – стан, у якім жылі людзі да таго, як прынялі Хрыста. Такім чынам, спачатку на нашых землях панавала паганства, а потым узьнікла Беларусь. Беларусь як нацыю сфармавала хрысьціянства. Паганскі сьветапогляд і лад жыцьця ўвесь час разбуралі асновы нацыянальнае духовасьці, вярталі Беларусь да пячорнага, рабскага стану, дзе валадараць страх і грэх, ідалы й куміры. Паганства пэкала й паскудзіла паўсюль, дзе зьяўлялася. Паганства некалькі тысячагодзьдзяў спавядала*

культы дзікія й жорсткія, з пакланеньнем вагню, сонцу, дрэву й розным шклоўскім ідалам, мнагажонствам, кроўнай помстай і пачварнымі чалавечымі ахвярапрынашэньнямі»[47].

У сваім часе Юліус Эвола слушна адзначаў, што *«сёння адукаваны чалавек наўрад ці пагодзіцца з тым, што... вялікія дахрысціянскія цывілізацыі... не ведалі святога і звышнатуральнага... што было б раўназначна прызнанню таго, што ўсе веды, назапашаныя, прыкладам, вялікімі індаеўрапейскімі цывілізацыямі і рэлігіямі, выдуманыя і непатрэбныя»*[48]. Залежнасць існавання «святасці» толькі ад сваёй «адзіна праўдзівай» веры аўтаматычна вядзе да нецярпімасці, правакуе на абразы ды гвалт супраць «нячыстых», «няісцінных» вернікаў. Не стасуецца з рэальнасцю і надта экстравагантнае цверджанне пра нацыю, бо калі ўжо шукаць чыннікі ўтварэння сучаснай беларускай нацыі, то ці не акажацца гэтак, што роля савецкай улады была тут не менш, а можа нават і больш значная, чым якой-кольвек рэлігіі? Агулам, логіка разважанняў, прадэманстраваная П. Севярынцам, надта ж падобная да бальшавіцкай візіі гісторыі, адно розніца хіба ў тым, што канец валадарства цемры і дзікунства з 1917-га году адцягваецца ў 988 або ў 1387 год. Дзіўна, як новы «апостал» Павал не ўтрымаўся ад біблейскага заклiку: *«Знішчыце ўсе мясціны, дзе народы, якімі вы авалодаеце, служылі багам сваім, на высокіх горах і на пагорках і пад усякім галінастым дрэвам. І разбурце ахвярнікі іхнія і паламайце слупы іхнія, і спалеце агнём гаі іхнія і пабеце балваноў – багоў іхніх, і вынішчыце імя іхняе ў месцы тым»* (Другі закон, 12, 2-3).

Вядома ж, у дахрысціянскія часы не толькі існавала само паняцце святасці, але яно займала адно з найважнейшых месцаў у міфа-пэтычнай мадэлі свету, а ўжо пазней было апрапрыяванае хрысціянствам. Пачатковыя ўяўленні аб святым сягаюць яшчэ індаеўрапейскай даўніны. Лінгвіст Уладзімір Тапароў выявіў, што для праславянскага кораня **svęt-*, да якога ўзыходзіць азначэнне «святасці» і які мае адпаведнікі ў балцкіх ды іранскіх мовах, рэканструюецца значэнне «павялічвацца», «набрыняць»: *«Мяркуючы па адпаведным кантэкстам і аналогіям тыпалагічнага характару, у дадзеным выпадку гаворка ішла аб узрастанні-квітненні, нейкай жыватворнай субстанцыі, якое вяло да паспявання плоду як да завершання ўсяго папярэдняга развіцця і прарыву да новага, больш высокага стану, да вечнага нараджэння, да максімальнай урадлівасці і прыбытку»*[49]. Усе астатнія сэнсы «святасці»: чысціня, некранутасць, бездакорнасць, адмысловая духоўная ўзнёсласць паўсталі ў выніку ўзмацнення ўнутрыкультурнай пазіцыі старога індаеўрапейскага тэрміна праз яго ўлучэнне ў кантэкст хрысціянскай культуры. Цікава, што паводле беларускіх паданняў «святым» чалавекам лічыўся не той, хто наведваў царкву і там маліўся, а той, хто туды не хадзіў, не хрысціўся ды маліўся ў гумне[50] (тут відавочная сувязь з язычніцкімі абрадамі, што ладзіліся ў гэтым месцы).

Паводле сваёй дзікасці і жорсткасці шматлікія рэлігійныя войны і рэпрэсіі, выкліканыя монатэістычнай варажнечай да іншадумцаў, шматкроць пераўзыходзяць якія-кольвек формы паганскага гвалту. Калі глядзець з гістарычнай перспектывы, то язычніцтва мае не меншы гуманістычны патэнцыял, пра што сведчыць яго мірнае і суладнае існаванне побач з рознымі канфесіямі ў Японіі, Індыі, іншых краінах. Паказальна, што сёння канфлікты ўзнікаюць найчасцей у выніку агрэсіўнай палітыкі празелітызму з боку абрамічных рэлігіяў, як гэта бачна на прыкладзе індуісцка-мусульманскага канфлікту, або месіянерскай дзейнасці каталіцкага касцёлу.

«Перунова страла» на ахову хаты ад маланкі (Барысаўскі р-н).
Фота Аляксея Дзерманта

Хрысціяне, як ні парадаксальна гэта гучыць, таксама прыносілі і прыносяць ахвяры свайму богу. Сэнс ахвяры ў архаічных грамадствах звязаны з тым, што спыненне *рэальнага*, спантаннага зла адбываецца з дапамогаю зла *семіятычнага*, паводле формы гэткага ж, але якое набывае сакральны статус і тым самым апраўданне – бо яно мае стаць апошнім, спыніць рух зла, які вядзе да хаосу, ды захаваць касмічны парадак[51]. Ахвяры хрысціянскаму богу: першаахвяра Хрыста (яна мае прататыпам семіцкую традыцыю ахвяравання першароднага сына), святых пакутнікаў, забітых і закатаваных паганцаў, гератыкоў, «вядзьмарак» ды іншаверцаў таксама атрымлівалі апраўданне або тлумачэнне ў маральных катэгорыях, бо яны былі выкліканыя імкненнем да выкаранення зла і агульнага выратавання. Праваслаўныя ды каталікі маюць і сваіх ідалаў – іконы, статуі святых, урэшце выявы Хрыста на крыжы, тады як паслядоўныя монатэістычныя плыні (юдаізм, іслам, пратэстантызм) забараняюць якія-кольвек выявы людзей, пагатоў бога, і тут мы маем справу з невыкаранянальным язычніцкім субстратам, які ўзбагаціў скарбонку ўсясветнай культуры шматлікімі шэдэўрамі выяўленчага мастацтва.

Гаворачы пра адраджэнне паганства мы маем на ўвазе не вяртанне, але *зварот* да яго. Чаму гэты зварот актуальны, варты калі не ўхвалы, дык, прынамсі, разумення? Па-першае, паганскія рэлігіі часта лепей, чым, прыкладам, гістарычныя хрысціянскія цэрквы, дазваляюць сучаснаму чалавеку падтрымліваць пачуццё этнічнай і культурнай ідэнтычнасці, якое імкліва знікае ў глабалізаваным свеце. Па-другое, язычніцтва, відаць, лепей за іншыя рэлігіі здатнае процістаяць татальнай секулярызацыі, спрыць захаванню цвёрдай сексуальнай і сямейнай маралі. Прыхільнікам політэізму лягчэй

засвоіць ідэю плюралізму меркаванняў, шматстайнасці свету, – такім чынам яно дапамагае пазбегнуць канфлікту, процістаяння там, дзе гэтага не могуць дасягнуць сучасныя ўсясветныя рэлігіі[52]. Зварот да паганства ў беларускай сітуацыі абумоўлены, між іншага, праблемамі з нашай нацыянальнай ідэнтычнасцю, якая немагчымая без этнакультурнага складніка, шчыльна знітаванага з духоўнай культурай народа. Мабыць таму беларусам ёсць сэнс прыслухацца да словаў лідэра ісландскіх паганцаў Ёрмундура Інгі: *«Мне здаецца, што язычніцтва <...> ёсць найлепшым спосабам звярнуцца да вытокаў, вярнуць пачуццё гонару за сваю прыналежнасць – гонару без нянавісці да тых, хто адрозніваецца ад цябе»*[53]. Папраўдзе, пэўныя псіхалагічныя, экалагічныя і культурныя аспекты язычніцкай духоўнасці былі б запатрабаваныя і карысныя сённяшняму беларускаму грамадству.

Паганства можна ўважаць за пэўны тып духоўна-светагляднай арыентацыі, шырокі і шматаблічны рух, парадыгму пошуку новага кшталту свядомасці і арганізацыі жыцця, які быў бы адэкватны для сённяшняга роўню постіндустрыяльнай і інфармацыйнай цывілізацыі, для эпохі постмадэрнасці, як імкненне да культурнай мінуўшчыны (традыцыі) ды выяўленне ў ім «пачатковага» гуманістычнага, духоўнага светаўспрымання і светаразумення. Паганства трэба разглядаць як складовую частку рэчаіснасці, гістарычную з'яву ва ўмовах поліцэнтрызму, мультыкультурнасці і вычарпання тых імпульсаў, якія еўрапейская цывілізацыя атрымала ад «метафізічнай» лініі мадэрну (Асветніцтва – класічны нямецкі ідэалізм – гуманізм – пазітывізм – марксізм – лібералізм)[54].

Як кожны сапраўды значны феномен, адраджэнне паганства не ёсць аднастайным і адназначным, у ім прысутныя розныя плыні і тэндэнцыі. Некаторыя з іх, з нашага гледзішча, можна аднесці да ліку адмоўных, што прафануюць не толькі саму ідэю, але этнічную традыцыю як такую, замяняючы яе нейкім ідэалагічна-містычным сурагатам. Нездарма адзін з найвыбітнейшых «паганскіх» мысляроў сучаснасці Ален дэ Бенуа зацямляе з гэтай нагоды: *«Тое, што рупіць нам сёння... гэта ў меншай ступені знікненне паганства, як яго адраджэнне ў прымітыўнай, пустой форме, у якасці, так бы мовіць, "другараднай рэлігіі"»*[55]. Прыкметы гэтай «другараднай рэлігійнасці» яскрава выяўленыя ў г. зв. «раднавераў».

Каляндар святаў і пантэон багоў у іх звычайна складаецца з фрагментаў, характэрных не для канкрэтнай лакальнай традыцыі, а пазычаных з розных усходне- і заходнеславянскіх, індыйскіх, скандынаўскіх крыніц, «кабінетнай» міфалогіі; фальклорныя тэксты, як правіла, ігнаруюцца, а фальсіфікаты кшталту «Вялесавай кнігі» ўважаюцца за «святыя пісанні», традыцыйныя абрады замяняюцца прыдуманымі рытуаламі, замест выканання абрадавых спеваў абвяшчаюцца пафасныя «малітвы», фальклорная музыка альбо зусім адсутнічае, альбо прадстаўленая ў «балалайкавай» форме, пад «славянскім» адзеннем разумеюцца безгустоўныя стылізацыі раннесярэднявечных і народных строяў, зусім нематывавана выкарыстоўваюцца знакі ды сімвалы, тэксты «раднавераў»-ідэолагаў прасякнутыя прафаннай эзатэрыкай, паранавуковасцю, сумнеўнымі гістарычнымі «адкрыццямі» і нацыянальнай мегаламаніяй.

На Беларусі да падобных групаў можа быць залічаная мясцовая філія расійскага згуртавання «Схорон Еж Словен», сябры якой трымаюцца агрэсіўнай адмены заходнерусізму, выкарыстоўваюць у часе сваіх «рытуалаў» афіцыйны чырвона-зялёны сцяг ды серп і молат, актыўна «прычашчаюцца» алкагольнымі напоямі і праводзяць «ігрышчы» ў выглядзе мардабою ў «славянскім» стылі. Як пэўны кур'ёз выглядае і непрацяглая дзейнасць «Аб'яднання беларускіх раднавераў», лідэр якога Зміцер Крамушчанка (Славер Велет) нейкі час актыўна намагаўся дамагчыся паважанага стаўлення да сваёй арганізацыі: ездзіў на «славянскія вечы», ганіў «этнографаў» і «балтафілаў», але, дазнаўшыся пра сваё габрэйскія карані (ёсць сынам вядомага музыкі – ізраільскага рэпатрыянта Усевалада Крамушчанкі (сапр. Крамер)), адмовіўся ад ранейшых перакананняў і стаў апантаным праваслаўным вернікам. Сюды ж можна далучыць і спробы стварэння выкладчыкам БДПУ Генадзем Адамовічам «славянскай сістэмы адзінаборстваў», веды пра якую нібы захаваліся толькі ў ягоным родзе, а насамрэч гэта троху відазмененыя тэхнікі ўсходніх баявых мастацтваў, спалучаныя з сінкрэтычнымі акультнымі практыкамі.

Падсумоўваючы, можна цалкам пагадзіцца з ацэнаю Льва Клейна дзейнасці «раднавераў», якіх насамрэч не цікавіць, *«чаму маліліся іх даўнія продкі і як яны ладзілі свае абрады, якія святы яны спраўлялі, у што апраналіся. Іх цяперашнія святочныя і абрадавыя дзеянні, прыдуманыя ў стылі a la russe (а ля рус), – гэта шоу, спектакль, балаган. А самі яны – блазны»*[56]. Даследнік усходнеславянскага язычніцтва Міхаіл Васільеў нават акрэсліў гэты штучны і эклектычны канструкт, якому бракуе мясцовага вымярэння і грунтоўнасці, як квазіпаганства або *псеўдапаганства*, то бок непраўдзівае, уяўнае (нават ілжывае) язычніцтва[57]. З нашага гледзішча, феномен «славянскай роднай веры» ў Беларусі, Расіі ды Украіне можа быць названы не інакш як *сімулякрам* – фальшывым прэтэндэнтам на аўтэнтычнасць, копіяй, арыгінала якой ніколі не існавала.

У той жа час, нельга не адзначыць, што і высновы тых, хто займаецца акадэмічным вывучэннем неапаганства, далёка не заўсёды вылучаюцца нейтральнасцю, навуковай аб'ектыўнасцю і непрадузятасцю. Нярэдка за агульнай крытыкай хаваецца суб'ектыўнае непрыняцце іншых поглядаў, ідэяў, меркаванняў, адвольная маніпуляцыя фактамі, што выклікае пэўны сумнеў у прафесіяналізме гэтых даследаванняў. Прыкладам падобнага падыходу можа быць атаясамленне ўсіх без вынятку прыхільнікаў этнічнай рэлігійнасці з найбольш гратэскнымі формамі квазіязычніцтва, абвінавачванні ўльтра-нацыяналізме і неанацызме, аргументацыя, якая апісвае політэізм як несумяшчальны з развітымі формамі дзяржаўнасці, пагатоў – з рэальнасцю сучаснай цывілізацыі ды г. д.[58]

Нягледзячы на тое, што апісанае вышэй псеўдапаганства імкліва пашыраецца ў славянскіх краінах, нельга меркаваць, што адраджэнне этнічнай рэлігіі адбываецца толькі гэткім чынам. Узорам кардынальна іншага падыходу ёсць прыбалтыйскія язычніцкія задзіночанні, у прыватнасці, літоўская «Romuva». Чальцы «Romuv'ы» удала, густоўна і далікатна спалучаюць рэканструкцыю старажытных культаў, збольшага на аснове гістарычных крыніцаў пра балцкую рэлігію, працаў навукоўцаў ды этнаграфічных матэрыялаў, і жывыя формы народнай рэлігіі.

Магчымы такі падыход у нас? Найперш трэба пачаць з таго, што само пытанне пра існаванне на Беларусі славянскага язычніцтва ёсць дыскусійным. Праблематычна вылучыць уласна славянскі пласт міфалогіі. Гэтак Юратэ Лаўчутэ і Дзмітры Мачынскі, правёўшы комплексны аналіз крыніцаў, прыйшлі да высновы пра балцкія вытокі сакральнай пары Пярун – Вялес[59]. Нельга не зважаць таксама на факт іранскага паходжання бальшыні

Купалле. Паўночная Беларусь, 2006 г.

багоў г. зв. «усходнеславянскага» пантэону: Дажджбога, Стрыбога, Сварога, Хорса, Сімаргла (няма і надзейных сведчанняў наяўнасці культу гэтых багоў у продкаў беларусаў), тады як Пярун і Вялес – архаічныя індаеўрапейскія боствы – дасталіся славянам у спадчыну ад балтаў, што карэлюецца з тэорыяй пра развіццё славянскіх моваў з заходнябалцкіх дыялектаў[60].

Калі займацца рэканструкцыяй даўніх міфалагічных уяўленняў, пагатоў старавечных культаў, трэба абавязкова ўлічваць іх лакальную спецыфіку і рэгіянальныя адметнасці. Да жалю, найчасцей гэтая акалічнасць ігнаруецца не толькі сучаснымі прыхільнікамі дахрысціянскай традыцыі, але і некаторымі навукоўцамі. Як заўважае Эдвард Зайкоўскі, *«значная колькасць даследчыкаў сыходзіла з тэзіса аб існаванні т. зв. старажытнарускай народнасці, паўтараючы меркаванне аб адзінай старажытнарускай культуры, міфалогіі, другіх формах духоўнага адзінства, і часта не ўлічвала складанай этнакультурнай гісторыі Усходняй Еўропы, ступень славянізацыі, тэрытарыяльную розніцу, адрозненні ў мясцовых субстратах, перабольшвала ўзровень інтэграцыі»*[61].

У фармаванні беларускага этнасу вызначальным быў уплыў балцкага этнакультурнага субстрату. Гэта яскрава выяўляецца ў традыцыйных рэлігійных вераннях беларусаў. Практычна ўсе найбольш адметныя рысы беларускай міфалогіі: культ змяі, культ каменю, матывы абрадавых спеваў, сюжэты касмаганічных паданняў маюць найбліжэйшыя паралелі ў міфалогіі літоўцаў і латышоў. Менавіта таму Уладзімір Конан канстатаваў, што *«даследуючы язычніцкі пантэон беларусаў і этнічных літоўцаў, набор сюжэтаў і вобразаў іх аўтэнтычнай міфалогіі, нельга не звярнуць увагу на тыпалагічную блізкасць гэтых пластоў культуры. Такое збліжэнне, часам аж да тоеснасці, – вынік не толькі ўзаемаўплываў іх культур у рамках агульнай дзяржавы – Вялікага Княства Літоўскага, але і генетычных вытокаў»*[62]. Такім чынам, рэканструяваныя формы этнічнай рэлігіі беларусаў непазбежна мусілі б мець балцкую аснову. Між іншым, на гэта звяртаюць увагу і прадстаўнікі літоўскага паганскага руху – кіраўнік «Romuv'ы» Ёнас Трынкунас без ваганняў улучае беларусаў у кола «балцкай цывілізацыі», угрунтаванай у дахрысціянскай культуры[63].

Адраджэнне язычніцтва адбываецца рознымі спосабамі. Адзін з іх – шлях дзяржаўнага прызнання або легітымацыі прыхільнікаў даўняй веры. Найцікавейшая сітуацыя з гэтым склалася таксама ў Літве. З 1992 г. «Romuva» дзейнічае як зарэгістраваная рэлігійная суполка, хаць спробы дамагчыся афіцыйнага прызнання балцкай рэлігіі былі яшчэ ў пачатку XX ст. Пасля больш як 600 гадоў з часу хросту ў кастрычніку 2002 г. прайшла цырымонія пасвячэння Крывіса – вярхоўнага святара балцкай рэлігіі. Ім стаў Ё. Трынкунас – этнограф, прафесар Віленскага універсітэта, лаўрэат нацыянальнай прэміі Літвы імя Басанавічуса, старшыня Усясветнага Кангрэсу Этнічных Рэлігіяў (WCER). На пасвячэнні прысутнічалі чальцы парламенту, іншыя афіцыйныя асобы, прадстаўнікі дзяржаўных медыяў, што сведчыць пра цікавасць да паганства як з боку літоўскага грамадства, гэтак і з боку прадстаўнікоў улады. Нядаўна некалькі дэпутатаў літоўскага Сейма вылучылі прапанову аб зменах у канстытуцыі для таго, каб надаць старабалцкай рэлігіі статус традыцыйнай.

Аналагічныя працэсы ідуць і ў іншых еўрапейскіх краінах. У Даніі афіцыйны статус нададзены рэлігіі германцаў. Міністарка царкоўных спраў краіны (і адначасова лютэранская святарка!) заявіла, што недарэчна, калі тутэйшай рэлігіі Даніі не прызнае дацкая дзяржава. Прызнанне рэлігіі афіцыйнай азначае, што яе святары маюць права праводзіць абрады надання імя, заключэння шлюбу, пахавання, якія будуць мець юрыдычную моц. У Вялікабрытаніі за Паганскай федэрацыяй Шатландыі дзяржава прызнала права выконваць вясельныя абрады паводле традыцыйных звычаяў і рэгістраваць шлюбы. Нават у гэткай артадаксальнай краіне як Грэцыя суд насуперак усім спробам процідзеяння з боку Эладскай Праваслаўнай царквы абавязаў зарэгістраваць арганізацыю грэцкіх паганцаў. З ініцыятывы кіраўніка язычніцкай грамады Ісландыі Ё. Інгі колькі гадоў таму быў прапанаваны агульнаеўрапейскі закон, ухвалены Камісіяй Еўрапейскага звязу, аб прызнанні дахрысціянскіх рэлігій народаў Еўропы ва ўсіх дзяржавах-чальцах ЕЗ і гарантаванні ім свабоды веравызнання.

Ва ўмовах існага канкардату між цяперашнім кіраўніцтвам беларускай дзяржавы і праваслаўнай царквой, казаць пра дзяржаўнае прызнанне прыхільнікаў этнічнай рэлігіі ў Беларусі пакуль яўна не выпадае. У гэтым сэнсе паказальныя словы праваслаўнага святара Васілія з Пінску: *«Лёс Беларусі звязаны з праваслаўем. І народ, і ўрад, і прэзідэнт прызнаюць гэта. Язычніцтву няма месца на Беларусі»*[64]. Незразумела толькі, на якой падставе з ліку «народу» вылучаюцца не толькі прыхільнікі паганства і, скажам, атэісты, але і прадстаўнікі другіх хрысціянскіх канфесіяў: каталіцтва, пратэстантызму.

З чым безумоўна можна пагадзіцца, дык гэта з тым, што беларускія ўлады сапраўды надаюць праваслаўю прывілеяванае становішча не толькі *de facto*, але і *de jure*, параўн. прэамбулу да апошняй рэдакцыі Закона «Аб свабодзе сумлення і рэлігійных арганізацыях»: *«Гэты Закон рэгулюе праваадчыненні ў абсягу правоў чалавека і грамадзяніна на свабоду сумлення і свабоду веравызнання, а таксама вызначае прававыя асновы стварэння і дзейнасці рэлігійных арганізацыяў сыходзячы з: ...прызнання вызначальнай ролі Праваслаўнай царквы ў гістарычным станаўленні і развіцці духоўных, культурных і дзяржаўных традыцыяў беларускага народа»*. Нягледзячы на згадку ролі каталіцкага касцёлу, евангельска-лютэранскай царквы, юдаізму і ісламу «на тэрыторыі Беларусі», працытаваны фрагмент відавочна пярэчыць канстытуцыйнаму прынцыпу роўнасці рэлігіяў перад законам, дэклараванаму ў той жа прэамбуле. Меркаванне грамадзян Беларусі – вернікаў і нявернікаў, якія не згодныя з фармулёўкай пра вызначальную ролю праваслаўнай царквы ў гісторыі і культуры беларусаў, проста ігнаруецца. А тое, што этнічная рэлігійнасць апынулася зусім па-за ўвагай заканадаўцы, відаць, сведчыць пра тое, што прызнанне яе ролі ў гістарычным станаўленні ды развіцці духоўных, культурных і дзяржаўных традыцыяў беларускага народа агулам не пажаданае.

Але нават у гэткіх варунках існаванне язычніцтва не толькі магчымае, але і магчымае ў розных формах. Па-першае, гэта «філасофскае» паганства, пэўны тып мыслення, рэфлексіі і анталагічнай арыентацыі. Яго інтэлектуальная сутнасць добра апісаная А. дэ Бенуа: *"Быць паганцам у наш час перадусім*

Купалле. Паўночная Беларусь, 2006 г.

азначае вывучаць старажытныя індаеўрапейскія вераннi ды іх гісторыю, тэалогію, касмагонію, сістэмы сімвалаў, міфы, міфемы (тыя складнікі, з якіх паўстае сам міф). Але ж гэта не адно інтэлектуальная веда – гэта яшчэ і веда духоўная! Не толькі эпістэмалагічнае спазнанне – яшчэ і спазнанне інтуітыўнае! Паганства – гэта не проста назапашванне ведаў пра культуру ды традыцыі Еўропы, хоць, бясспрэчна, нам таксама трэба быць глыбока ў іх абазнанымі. Перадусім паганства мае на ўвазе праекцыю пэўных культурных каштоўнасцяў на сённяшніх людзей – беспасярэдніх спадкаемцаў культуры, якая нас узгадавала»; «мы бачым у спрадвечным паганстве нашых дзядоў выяўленне шэрагу своеасаблівых каштоўнасцяў і духоўных пазіцый ды імкнёмся іх актуалізаваць, а не проста скапіяваць»[65].

Мабыць, найбольш вядомым «паганскім» філосафам у Беларусі ёсць адзін з заснавальнікаў Цэнтру этнакасмалогіі «Крыўя» – Сяргей Санько, вядомы сваімі штудыямі беларускай міфа-паэтычнай карціны свету, а таксама як тэарэтык крыўскага традыцыяналізму. Між іншага, у шэрагу апошніх працаў[66] на падставе класічнай еўрапейскай анталогіі (перадусім антычнай) ім былі крытычна асэнсаваны ды «дэканструяваныя» ідэі і некаторых «модных» цяпер постмадэрнісцкіх аўтараў. Пэўныя «язычніцкія» рэмінісцэнцыі заўважныя ў тэкстах Валянціна Акудовіча, асабліва ў наступных радках, нібы прасякнутых прымардыяльным родавым пачуццём: *«Я – гэта колькі там тысяч год і колькі там соцень каленаў майго роду, і ўся мая каштоўнасць – гэта каштоўнасць скарбонкі, у якую ссыпаныя здабыткі, набытыя нястомнай працай на працягу невядома якога часу. І калі я прыходжу да высновы, што я – усяго толькі месцішча, дзе мой Этнас працягвае існаванне з усімі сваімі тысячагоддзямі і каленамі, то амаль міжволі вымаўляю: мой Бог – мой Этнас. ... Этнас – гэта я, памножаны на ўсю гісторыю майго народа. Этнас – гэта мой адзіны прытулак пасля смерці, апошняя, хай сабе і даволі ўмоўная, надзея на несмяротнасць. Так я толькі памру, а калі знікне ён, то знікну і я»*[67].

Рух, звязаны з адраджэннем традыцыйных народных абрадаў, музыкі і спеваў, рамёстваў, святкаваннем паводле спрадвечных звычаяў, вайсковай рэканструкцыяй, краязнаўствам ды аховай гістарычных і прыродных помнікаў, культываваннем і прапагандай традыцыйнай народнай культуры назавем «этнаграфічным» паганствам. У асноўным гэтым займаюцца студэнцкія, моладзевыя суполкі і таварыствы, асобныя энтузіясты, то бок людзі, якім неабыякавы лёс старажытнай культурнай спадчыны нашага народу. Найбольш моцныя «этнаграфічныя» асяродкі існуюць у Менску, Полацку, Гомлі, Берасці, Пінску. Бальшыня з іх кіруецца або натхняецца асобамі, якія не хаваюць сваёй прыхільнасці да язычніцтва.

Але найбольш прыкметнае – «мастацкае» паганства. У літаратуры з ім атаесамляюцца імёны Максіма Багдановіча, Уладзіміра Караткевіча, Рыгора Барадуліна, Анатоля Сыса, Алеся Разанава, Антаніны Хатэнкі, Вольгі Іпатавай, у мастацтве – Язэпа Драздовіча, Тодара Кашкурэвіча, Таццяны Сіплевіч, Сяргея Цімохава.

Аднак наймацнейшым сродкам трансляцыі паганскага зместу ёсць, мабыць, музыка. Найбольш гэта відавочна ў традыцыйнай этнічнай (фальклорнай) музыцы, якая мае трывалы дахрысціянскі стрыжань. У Беларусі існуе шэраг калектываў, што выконваюць або інтэрпрэтуюць творы аўтэнтычныя народнай музыкі. Сапраўдным адкрыццём стаў гурт «Essa», які ўпершыню выступіў перад менскай аўдыторыяй на міжнародным фестывалі «Crivia Aeterna», што адбыўся 29 сакавіка 2006 г. Моцнае эмацыйнае ўражанне разам з незвычайным іміджам і пранікнёным выкананнем музыкаў не пакінуў нікога абыякавым. Творчасць гурта грунтуецца на народнай музыцы аднаго этнакультурнага рэгіёну: паўночнай Беларусі (Крыўя, Нальшаны) і усходняй Літвы (Аўкштайція, Дзукія). Але «Essa» – гэта не фальклорны калектыў у звыклым разуменні, прынцыповым для яго ёсць імкненне да традыцыйнай манеры выканання, але не з мэтаю дакладнага капіявання аўтэнтычных узораў. Калектыў прапануе ўласную інтэрпрэтацыю і ўласнае разуменне сакральнай музычнай традыцыі[68].

Гэткая творчасць і дзейнасць у шырэйшым сэнсе адпавядае таму, што можна назваць *этнафутурызмам*, то бок сінтэзам уласцівага нацыянальнаму духу архаічнага, дагістарычнага і этнічнага матэрыялу з сучаснай, часам нават футурыстычнай формай, альбо, наадварот, спалучэнне архаічнай формы (прыкладам, абрадавага спеву) з сучасным светаразуменнем[69].

Безумоўна, усе пералічаныя абсягі не ёсць адасобленымі, яны перакрыжоўваюцца і ўплываюць адзін на аднаго. Час пакажа, ці будзе з таго плён. Аднак варта памятаць, што сапраўднае адраджэнне этнічнай рэлігіі беларусаў адбудзецца не тады, калі недзе ў лесе ўсталююць драўляныя стоды ды нехта перад імі будзе абвяшчаць палкія прамовы, але тады, калі па ўсёй краіне зноў запалаюць сотні і тысячы купальскіх вогнішчаў, пры якіх літургіяй загучаць аўтэнтычныя абрадавыя спевы, а моладзь да самога світання будзе гуляць ды танчыць пад чароўныя мелодыі літоўскай дуды. ✱

---

1 Лобач У. Да пытання аб хрышчэнні Полацкай Крыўі // «Беларусь у сістэме трансеўрапейскіх сувязей у I тыс. н. э.»: Тэзісы дакладаў і паведамленняў міжнароднай канферэнцыі, Мінск, 12 – 15 сакавіка 1996 г. Мн., 1996. С. 51.

2 Дзермант А. Крывічы. Гістарычна-этнагенетычны нарыс // Druvis. Almanach Centru etnakasmalogiji «Kryūja». 2005. № 1. С. 28.

3 Топоров В. Значение белорусского ареала в этногенетических исследованиях. Славяне: адзінства і мнагастайнасць: Міжнародная канферэнцыя (Мінск, 24 – 27 мая 1990 г.): Тэзісы дакладаў і паведамленняў. Секцыя 2. Этнагенез славян. Мн., 1990. С. 89.

4 Марзалюк І. Ад этнасу да нацыі // Гістарычны альманах. 2002. Т. VII. С. 161; Zinkevičius Z. Krikščionybės ištakos Lietuvoje: Rytų krikščionybė vardyno duomenimis. Vilnius, 2005. P. 84, 87.

5 Vaitkevičienė D., Vaitkevičius V. XIII a. Lietuvos valstybinės religijos bruožai // Lietuvos archeologija. 2001. T. XXI. P. 311-334.

6 Gedimino laiškai / Parengė S.C. Rowell. Vilnius, 2003. P. 184.

7 Топоров В. Язык и культура: об одном слове-символе (к 1000-летию христианства на Руси и 600-летию его в Литве) // Балто-славянские исследования. 1986. М., 1988. С. 12.

8 Одэрборн П. Праўдзівы і грунтоўны аповед пра веру русаў // Беларускі гістарычны агляд. 2005. Т. 12. Сш. 1–2 (22–23). С. 178.

9 Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 111-112, 113-114, 228-229.

10 Кацар М. Паганскае капішча ў Менску ў XIX – XX ст. // Druvis. Almanach Centru etnakasmalogiji «Kryūja». 2005. № 1. С. 129-133.

11 Литвин М. О нравах татар, литовцев и москвитян. М., 1994. С. 86.

12 Далэнга-Хадакоўскі З. Славяншчына да хрысціянства // Далэнга-Хадакоўскі З. Выбранае. Мн., 2007. С. 39.

13 Ластоўскі В. Аб назовах «Крывія» і «Беларусь» // Тамсама. С. 373.

14 Ластоўскі В. Часы былі трывожныя // Ластоўскі В. Выбраныя творы. С. 132.

15 Конан У. Валхвец беларускага фундаменталізму // Крыніца. 1994. № 8. С. 23.

16 Ластоўскі В. Унія // Ластоўскі В. Выбраныя творы. С. 414.

17 Ластоўскі В. Патрыятычны малітвеннік // Тамсама. С. 422-424.

18 Купала Я. Як у казцы // Поўны збор твораў. У 9 т. Т. 8. Артыкулы, нататкі,

выступленні. Калектыўныя творы. Мн., 2002. С. 55.

19 Абдзіраловіч І. Адвечным шляхам: Дасьледзіны беларускага сьветагляду. Мн., 1993. С. 11.

20 Гурко А. Аб вытоках неаязычніцтва ў Беларусі // Хрысціянства і беларуская культура: Матэрыялы III Міжнар. кангрэса беларусістаў «Беларуская культура ў дыялогу цывілізацый» (Мінск, 21 – 25 мая, 4 – 7 снежня 2000 г.). Беларусіка-Albaruthenica. Кн. 18. Мн., 2001. С. 196-197.

21 Лобач У. Паганства і хрысьціянства: беларускі выпадак // Kryūja: Crivica. Baltica. Indogermanica. 1994. № 1. С. 156-157.

22 Haudry J. The Indo-Europeans. Washington, 1998. P. 63.

23 Найджел П., Пруденс Дж. История языческой Европы. СПб., 2000. С. 13-14.

24 Забияко А. Язычество: от религии крестьян до кибер-религии (статья первая) // Религиоведение. 2004. № 4. С. 105-114.

25 Повесть временных лет. Ч. 1. Текст и перевод. М. – Л., 1950. С. 14.

26 Полное собрание русских летописей. Т. II. Ипатьевская летопись. М., 1962. С. 10.

27 Сержпутоўскі А. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мн., 1998. С. 121.

28 Санько С. Канстытутыўныя элемэнты антычнага космасу як эталённага для стараэўрапейскай тэсматычнай культуры // Kryūja: Crivica. Baltica. Indogermanica. 1994. № 1. С. 106.

29 Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. М. 124-129.

30 Гюнтер Г. Ф. К. Индоевропейская религиозность. Тамбов, 2006. С. 19.

31 Доддс Э. Язычник и христианин в смутное время: Некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина. СПб., 2003. С. 194-195.

32 Шнирельман В. А. Неоязычество и национализм. Восточноевропейский ареал // «Исследования по прикладной и неотложной этнологии». № 114. М., 1998. С. 3.

33 Рыжакова С. Ромува. Этническая религиозность в Литве // «Исследования по прикладной и неотложной этнологии». № 136. М., 2000. С. 10-15; Interview with Jormundur Ingi // The Oaks. The official newsletter of World Congress of Ethnic Religions. 2000. № 2. P. 10.

34 Гурко А. Новые религии в Республике Беларусь: генезис, эволюция, последователи. Мн., 2006. С. 44.

35 Жеребятьев М., Феррони В. Феномен новых религиозных движений // http://www.archipelag.ru/geoculture/religions/secular/novel/.

36 Мацкевіч У. Рэфарматы ў Беларусі: свае ці чужыя // http://worvik.com/news/2005/09/17/63.

37 Гайдуков А. В. Идеология и практика славянского неоязычества. Автореферат дисс. на соиск. уч. степ. канд. философ. наук. СПб., 2000. С. 12.

38 York M. Pagan Theology. Paganism as a World Religion. New York – London, 2003. P. 60-64.

39 Misijuk W. Prawosławny protestantyzm // Tryglaw. Kwartalnik metapolityczny. 2006. № 9. S. 26-29.

40 Лозко Г. С. Пробуджена Енея. Європейський етнорелігійний ренесанс. Харків, 2006. С. 31.

41 Напольских В. Заметки на полях: Неоязычество на просторах Евразии // http://www.udmurt.info/library/napolskikh/neoyaz.htm.

42 Толстой Н., Толстая С. Благовещение в славянских народных обрядах и верованиях // Толстая С. Полесский народный календарь. М., 2005. С. 502.

43 Лобач У. Беларуская традыцыйная культура і хрысціянская царкава ў XIX – пачатку XX ст. // Druvis. Almanach Centru etnakasmalogiji «Kryūja». 2005. № 1. С. 123-127.

44 Санько С. Прадмова // Беларуская міфалогія. Энцыклапедычны слоўнік. Мн., 2004. С. 3.

45 Забияко А. Народная религия // Религиоведение. Энциклопедический словарь. М., 2006. С. 672-673.

46 Севярынец П. Нацыянальная ідэя. Фэнамэналёгія Беларусі // http://www.sieviarynets.net/txt/nidea.htm#БЕЛКУЛЬТУРА.

47 Тамсама // http://www.sieviarynets.net/txt/nidea.htm#ДУХОВАСЬЦЬ.

48 Эвола Ю. Люди и руины. М., 2002. С. 146-147.

49 Топоров В. Святость и святые в русской культуре. Т. I. М., 1995. С. 480; Топоров В. Об одном архаическом индоевропейском элементе в древнерусской культуре – *svęt- // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 184-252.

50 Сержпутоўскі А. Казкі і апавяданні беларусаў-палешукоў. Мн., 1999. С. 175-177.

51 Цивьян Т. Образ и смысл жертвы в античной традиции (в контексте основного мифа) // Палеобалканистика и античность. М., 1989. С. 121.

52 Коскелло А. Современные языческие религии Евразии: крайности глобализма и антиглобализма // Религия и глобализация на просторах Евразии. М., 2005. С. 324-325.

53 Interview with Jormundur Ingi... P. 10.

54 Гуцуляк О. Б. Неоязичництво як світоглядне явище (історико-філософський аналіз). Автореферат дис. на здоб. наук. ступ. канд. філософ. наук. Львів, 2005. С. 15-18.

55 De Benoist A. Comment peut-on être païen? Paris, 1981. P. 25.

56 Клейн Л. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. СПб., 2004. С. 123.

57 Васильев М. Неоязычество на постсоветском пространстве. Рецензия на сборник статей «Неоязычество на просторах Евразии» (сост. В. Шнирельман). М., 2001. 177 с. // Славяноведение. 2002. № 4. С. 103.

58 Параўн.: Клейн Л. С. Воскрешение Перуна... С. 105-130; Шнирельман В. От «советского народа» к «органической общности»: образ мира русских и украинских неоязычников // Славяноведение. 2005. № 6. С. 3-26.

59 Лаучюте Ю.-С., Мачинский Д. Балтские истоки древнерусской сакральной пары Перун – Велес/Волос (по данным языкознания, истории, археологии) // Проблемы этнической истории балтов. Rīga, 1985. С. 187-188.

60 Топоров В. Н. К реконструкции древнейшего состояния праславянского // Славянское языкознание. X Международный съезд славистов: Доклады советской делегации. Сборник докладов. М., 1988. С. 264-292; Мартынаў В. Этнагенез славян: мова і міф // Спадчына. 1996. № 4. С. 164-182; Васильев М. Особенности формирования и развития восточнославянского язычества // Международный исторический журнал. Июль – август 2000. № 10 // http://history.machaon.ru/all/number_10/analiti4/paganism_print/index.html.

61 Зайкоўскі Э. Касмалагічныя ўяўленні старажытнага насельніцтва Беларусі // Гістарычна-археалагічны зборнік памяці Міхася Ткачова. У 2-х ч. Ч. 1. Мн., 1993. С. 79.

62 Конан У. Хрысціянства ў гістарычным лёсе Беларусі // Беларуская думка XX ст.: Філасофія, рэлігія, культура (анталогія) / Укл. Ю. Гарбінскі. Warszawa, 1998. С. 569.

63 Trinkūnas J. Baltų civilizacija šiandien // Romuva. Baltų kultūros leidinys. 2004. № 2. P. 4-7.

64 Цыт. паводле: Гагуа Р. Зачем язычество? Да леший его знает! // http://www.naviny.by/rubrics/society/2003/04/15/ic_articles_116_144004.

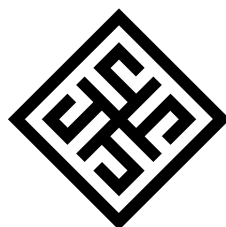
65 Цыт. паводле: Шкіранда М. Еўрапейская «новая правіца» і беларуская перспектыва // Druvis. Almanach Centru etnakasmalogiji «Kryūja». 2005. № 1. С. 182.

66 Санько С. Постмадэрнізм як апатэёз матэрыялізму // Фрагмэнты. 2006. № 11. С. 12-33.

67 Акудовіч В. Дыялогі з Богам: суплёт інтэлігібельных рэфлексіяў. Мн., 2006. С. 110-111.

68 Тодар Кашкурэвіч: «Essa» – наша рэлігія! // http://music.fromby.net/articles.php?id=138.

69 Хейнапуу О., Хейнапуу А. Трактовки понятия этнофутуризма в Эстонии // http://www.suri.ee/etnofutu/idnatekst/heinapuud_ru.html.



ЛІТОЎСКАЯ ДУДА

ІНСТРУМЕНТ-МІФ

ТОДАР
КАШКУРЭВІЧ

Дуда (валынка), бадай, адзін з найбольш архаічных музычных інструментаў, пашыраны на аграмадных абшарах ад Гішпаніі да Індыі. Асноунай уласцівасцю гэтага інструмента ёсць наяўнасць рэзервуару для утрымання паветра, зробленага са скуры, страўніка жывёлы альбо з высушаных пладоу раслінаў, кшталту гарбуза, у які умацаваныя адна або некалькі басуючых (бурдонных) трубак і адна або дзве жалейкі (меладычныя трубкі). Гук узнікае ад вібравання язычка пішчыка (тросці), кларнетовага або фаготавага тыпу, устаўленага ў бурдонныя і меладычныя трубкі. Ці не кожная краіна мае свой тып дудаў, якія адрозніваюцца як канструкцыяй: адрозным пакроем меху, колькасцю бурдонаў і месцам іх мацавання ў мех, гэтак і сваім адмысловым ладам і спецыфічным тэмбрам.

На тэрыторыі Беларусі вядомыя толькі дзве назвы гэтага інструмента: дуда і муцянка, на Літве варыянтаў назвы значна болей: *dūdmaišis, dūda raginė, Labanoro dūda*[1], *murenka, ūkas, kulinė su ūku, kulinė* ды інш.

Дуда на Беларусі і Літве вядомая з глыбокай старажытнасці, і хоць гістарычныя сведчанні паказваюць нам час не раней за XIV ст., упісанасць дуды ў надзвычай архаічныя касмалагічныя схемы (гл. ніжэй), дазваляюць нам адсунуць час узнікнення дуды на нашых землях у самую раннюю эпоху. Параўнайма ў звязку з гэтым, што, напэўна, першая выява дуды, вядомая з хецкай пліты, датуецца 1000 г. да н. э[2]. пры тым, што даследчыкамі адзначаецца вялікая ступень падабенства хецкай і беларускай міфа-рытуальнай традыцыі[3].

Дуда справядліва магла б стаць сімвалам нашай краіны, накшталт дуды (*bagpipe*) у Шатландыі, так шырока вядомая і такая блізкая яна была кожнаму чала¬веку, незалежна ад належнасці да пэўнага стану.

Пачатак і росквіт культывавання дуды ў нацыянальна-сімвалічным сэнсе прыпадае на XIX ст. У творчасці беларуска- ды польскамоўных пісменнікаў нашага краю, гэткіх як Адам Міцкевіч, Уладыслаў Сыракомля, Ян Баршчэўскі, Вінцэнт Дунін-Марцінкевіч, Францішак Багушэвіч ды інш., дудар часта выступаў у ролі прарока, чарадзея, вешчуна, а ў гучанні дуды чуўся своеасаблівы дух зямлі і народу. Часта дуда абуджала ў сэрцах людзей патрыятычныя пачуцці, пра што сведчыць фрагмент верша У. Сыракомлі «Do Wiktora Każyńskiego»:

Graj, dudarzu, graj!
Więcej piosnek daj!
Niech się wsłucha w twoją pieśnię,
Niech litewska dusza wskrześnie
I polubi kraj![4]

З дудой звязаныя і шчымлівыя успаміны аб Радзіме ў прадстаўнікоў высланай у Сібір шляхты пасля трагічнай паразы вызваленчага польска-беларуска-літоўскага паўстання 1863 г. Ілюстрацыяй гэтаму служыць фрагмент стылізаванага пад народную песню «Дудар» верша-плача, напісанага рукой шляхціца Брунона Завадскага з сібірскай катаргі:

I zahnali mianie u dzikuju ziamliu.
....
Oj, sonko majo, jasnoje sonko,
Czamu tu̯ajo liczko tumanom zajszło?
Czamu tak nie su̯iecisz, jak kalis su̯icila?
Kali ja byu̯ u̯ su̯ajej staranie?
Oj, dudku moja, dziereu̯iannaja,
Czaho tak tużysz jak duma moja,
Czamu kali stanu hraci
Horkija slozy ljucca?[5]

Факты асаблівай увагі да дуды і дудара знаходзім і ў беларускіх пісменнікаў часоў нацыянальнага адраджэння першай паловы XX ст.

Але злавесны лёс распарадзіўся іначай: спачатку – экспансія рускага гармоніка з агрэсіўнай заліхвацкай эмоцыяй, якую яна прынесла, потым – савецкая ідэалогія паспрыялі таму, што дуда, як найбольш адпаведны духу народа інструмент, перастаў быць нацыянальным сімвалам.

На старонцы злева – дудар з Віленскага павета, здымак пач. XX ст.

Дудар у складзе вайсковага аркестра з малюнка «Уезд караля Жыгімонта Аўгуста ў Данцыг», XVI ст.

Дуда – касмалагічны, рытуальны, актыўны, мужчынскі інструмент і да сённяшняга часу праз дзейнасць разнастайных культурных і навучальных установаў выціснуты гармонікам, цымбаламі ды зусім недарэчнымі для тутэйшай традыцыі балалайкамі і домрамі.

Лёс дуды ў чымсьці нагадвае лёс нашага краю, імя якога – Літва, было заменена чужым гэтай зямлі, прышлым з-за усходняй мяжы назовам – Беларусь. Няхай не западозрыць шаноўны чы¬тач аўтара ў залішняй палітызаванасці, але тэма нашага доследу беспасярэдне звязаная з вышэй узнятымі праблемамі. Рэч у тым, што арэал пашырэння таго тыпу інструменту, пра які будзе ісці гаворка, часта называнага беларускай дудой, не абмяжоўваецца толькі цяперашняй беларускай мяжой, ён працягваецца і на тэрыторыю сучасных Літвы (Аўкштайція) і Латвіі (Латгалія, або ранейшыя Інфлянты), прасочваецца нават лінія пераемнасці ў канструкцыі з тыпам эстонскай дуды. На усходзе і поўдні пашырэнне гэтага тыпу інструменту абмяжоўваецца беларускім этналінгвістычным абшарам[6]. У цэлым гэты арэал супадае з зонай колішняга рассялення балтаў, а ў больш блізкія гістарычныя часы цалкам адпавядае тэрыторыі Вялікага Княства Літоўскага. Зыходзячы з гэтага, аўтар не лічыць карэктным называць інструмент толькі беларускім, і пакідае гэты тэрмін як умоўны, што апісвае факты, якія датычаць тэрыторыі сучаснай Беларусі. Што ж да азначэння згаданага інструменту, то больш адпаведнымі здаюцца тэрміны: дуда на тэрыторыі ВКЛ, літоўская дуда або балцкая дуда з удакладненнем этнаграфічнага характару, кшталту: літоўская дуда на Падзвінні, літоўская дуда у Аўкштайціі, Латгаліі ды г. д. Тэрміналагічны падыход, які намі прапануецца, здаецца апраўданым і з глездзішча дакладнасці на мапе дударскіх рэгіёнаў у Еўропе, дзе назва «беларуская дуда» адназначна будзе звязвацца з адным з рэгіёнаў Расіі, дзе гэткі тып інструменту невядомы.

З ГІСТОРЫІ ВЫВУЧЭННЯ ДУДАРСКАЙ ТРАДЫЦЫІ БЕЛАРУСІ

Дударскай традыцыі на Беларусі пашанцавала значна болей, чым у суседніх Літве і Латвіі. Цэлае суквецце знакамітых навукоўцаў-этнографаў XIX–XX ст. працавала над зборам і фіксацыяй матэрыялаў, звязаных з традыцыяй гэтага інструменту у нашай краіне. М. Я. Нікіфароўскі, Е. Р. Раманаў, П. В. Шэйн, А. Рыпінскі, В. Бяссонаў, М. Анімеле, В. Квітка ды інш. пакінулі шматлікія працы, у якіх – апісанні канструктыўных асаблівасцяў дудаў на Беларусі, дударскі рэпертуар, прыказкі, прымаўкі, паданні аб дударах і г. д. Не засталася не адлюстраванай тэма дударства і ў літаратуры. У творах Я. Баршчэўскага, В. Дуніна-Марцінкевіча, В. Ластоўскага, М. Гарэцкага зафіксаваныя народныя паданні аб дударах, абразкі з тамтэйшых часоў, якія раскрываюць побытавыя і псіхалагічныя аспекты, звязаныя з асобай дудара і ягонай музыкай.

У 70 – 80-ых гадах мінулага стагоддзя даследаваннем дуды на Беларусі займалася І. Дз. Назіна, пяру якой належаць кнігі і працы па этнаінструменталогіі Беларусі, у шэрагу якіх – артыкулы па класіфікацыі дудаў, музыказнаўчы аналіз і збор этнаграфічных крыніцаў па дударскай тэматыцы[7].

У 80 – 90-ых гадах узнікае цікавасць да дударскай тэматыкі ў колах маладых энтузіястаў-фальклярыстаў, у асяроддзі якіх утвараюцца цэнтры збору і даследавання фальклору на Беларусі, ладзяцца мэтавыя экспедыцыі для адшукання фактаў, звязаных з дударствам.

Экспедыцыямі, арганізаванымі Цэнтрам Этнакасмалогіі «Kryūja», Полацкім дзяржаўным універсітэтам, Студэнцкім этнаграфічным таварыствам, асобнымі даследчыкамі сабраны унікальны матэрыял пра геаграфію пашырэння дудаў на Беларусі, персаналіі музыкаў-дудароў, канструктыўныя асаблівасці інструментаў і дударскі рэпертуар. Падчас камандзіровак быў створаны банк даных аб інструментах адзначанага тыпу з музейных збораў Вільні, Коўна, Шаўляў, Свянцянаў, Рыгі, Лудзу, Масквы, Пецярбургу, Менску, Гародні, Лепеля. У музычных архівах Масквы былі знойдзеныя найкаштоўнейшыя даваенныя аўдыёзапісы беларускіх дудароў.

На жаль, трэба канстатаваць надта познюю фіксацыю матэрыялаў, звязаных з дударствам, бальшыня інфарматараў – людзі, узрост якіх перасягнуў 70 гадоў, і звесткі часта даводзіцца даставаць амаль з нябыту. Прыкладам, у 1999 г. даследчыкамі-энтузіястамі А. Ласём і Т. Кашкурэвічам «з таго свету» быў уратаваны унікальны інструмент (адзін з чатырох аўтэнтычных інструментаў з уласна беларускай тэрыторыі), які быў выкінуты на сметнік унукам дудара і праляжаў там, пад адкрытым небам, каля двух гадоў. Вынікі экспедыцыяў паказалі, што 10 – 20 гадоў таму яшчэ жылі музыкі і іхнія дзеці, захоўваліся аўтэнтычныя інструменты.

Такой сітуацыі магло б не быць, калі б у 70 – 80-х гадах тагачасныя навукоўцы, якія самі не здаследавалі тэму, не пераканалі усіх, у тым ліку і зацікаўленую моладзь, у тым, што дударская традыцыя на Беларусі знікла яшчэ да вайны, а ў 1951 г. зафіксаваны нібыта апошні факт дудовага грання ў Полацку. Такім чынам, нашая культура страціла дзесяткі інструментаў, якія яшчэ можна было б знайсці, магчыма, найгрышы жывых музыкаў, адсутнасць якіх значна ўскладняе працу па рэканструкцыі манеры

грання на дудзе, а таксама надзвычай каштоўную інфармацыю аб рэпертуары і асобах саміх музыкаў...

Найранейшым гістарычным сведчаннем існавання дудаў на тэрыторыі нашай краіны можна было б лічыць выяву дудара ў складзе скамарохаў з Радзівілаўскага летапісу XII ст.[8], які грае на безбурдоннай дудзе, кшталту польскай *siersienki*, тыпе дуды, пашыраным па усёй сярэднявечнай Еўропе. На жаль, згаданая мініяцюра не можа быць цалкам імаверным сведчаннем праз адсутнасць інфармацыі аб паходжанні самога мастака (які на той час мог паходзіць і не з беларускіх земляў), умоўнасці візантыйскай іканаграфіі, якая не адлюстроўвала этнаграфічных рэаліяў таго ці іншага краю, адсутнасць этнаграфічных фактаў, якія пацвярджалі б наяўнасць менавіта гэтага тыпу інструменту на тэрыторыі Беларусі ў пазнейшыя часы, за выключэннем пісьмовай фіксацыі В. Квіткі, які адзначыў падобны тып на Смаленшчыне (дуда зробленая з пухіра, у які устаўленыя чаратовыя пішчыкі), але тут, бадай, можна убачыць уплыў суседніх фіна-вугорскіх традыцыяў.

Літоўская этнакультуролаг Пране Дундулене (Pranė Dundulienė), спасылаючыся на пісьмовыя крыніцы, сцвярджае, што дудамі і песнямі народ сустракаў пераможныя войскі князя Альгерда ў XIV – XV ст. Паводле яе, пра літоўскія дуды, якія мясцовы люд называў дудрагіне (*dudraginė*), у XVI – XVII ст. пісаў А. Бецэнберг[9].

Пісьмовыя крыніцы XV – XVI ст. упершыню згадваюць музычны інструмент, які называецца дудой. Аднымі з першых айчынных літаратурных помнікаў, дзе згадваецца дуда, ёсць літоўска-рускія пераклады: «Повести о трех королях-волхвах» XV ст. і «Повести о Тристане и Изольде» XVI ст.[10], у якіх мясцовыя перакладчыкі скарысталіся назвай «дуда» для перакладу на мясцовую мову назваў нейкіх музычных інструментаў, што адпавядаюць этнаграфічным рэаліям Блізкага Усходу і Заходняй Еўропы, з якімі перакладчыкі, хутчэй за усё, не былі знаёмыя. Вядома, згаданыя помнікі не могуць служыць непасрэднымі дакументамі аб сітуацыйных формах дударскай традыцыі ў ВКЛ: выкарыстанні дудаў у святой імшы, бытаванні дудаў у асяроддзі арыстакратыі, гранні на дудах падчас пахаванняў, тым не менш, тэксты сведчаць аб дудзе як тагачаснай рэаліі ў нашай краіне.

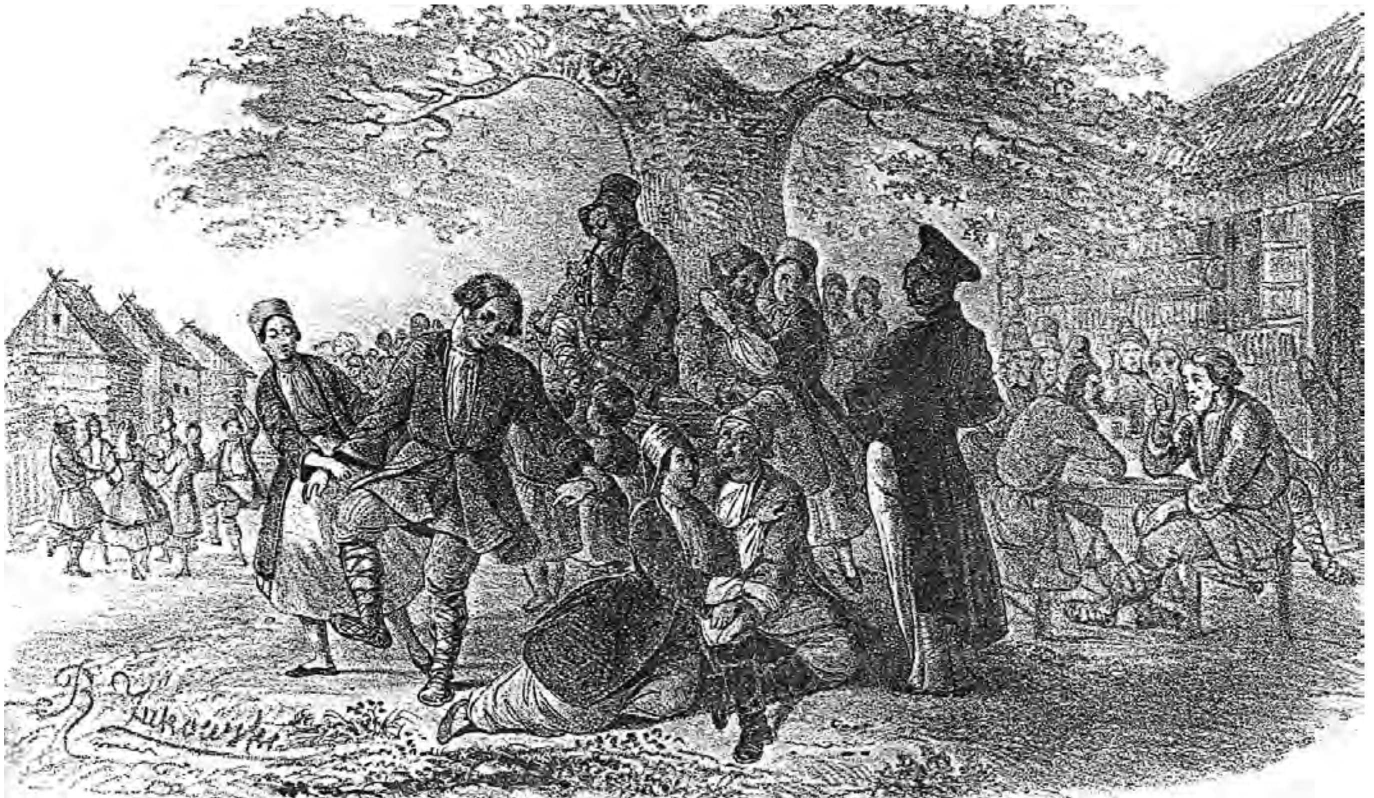
Нельга не лічыцца і з тагачаснымі слоўнікавымі фактамі. І. Назіна прыводзіць адзін з такіх з «Лексікону» Памвы Бярынды, дзе дуды перакладаюцца, як – «сопль», «прегудница». «Сопль» з'яўляецца тэрмінам шматзначным, ён абазначаў акрамя дуды, таксама і іншыя музычныя інструменты, такія як: сапель, пішчалку, флетню, фуяру, жаламейм(к)у, фестулу ў аргана альбо ў рэгалаў. Тэрмінам «прегудница» абазначаецца «дуда, шторт», а «прегудником» – «дудар, штарціста»[11].

У «Словаре древнерусского языка» І. Срэзнеўскага «дуда» – знак крукавога пісьма[12], выява якога схематычна адпавядае тыпу аднабурдоннай дуды, накшталт польскай *siersienki* – ф.

Цікавыя згадкі аб дударах падаюць нам дакументы XVII ст. Так, указ Віленскага сойму ад 1656 г. загадвае: *«Люди людные, которые службы не мають, и теж медведьники,* ***дудьники****, скрипьки, трубачи и иншие в местех будучие музыки, и хто колвекъ не маючи певное службы, абы каждый даль от головы своее и белых голов и детей по осми грошей»*[13].

Тагачасныя судовыя кнігі падаюць часцей за усё інфармацыю аб дударовых няшчасцях. У актавай кнізе полацкага гродскага суда апавядаецца між іншага: *«...пан Бутько, выскочивши с пекарни свое зь секирою, учинивши окрик, пречоного Алексань-*

Дудар каля беларускай карчмы. Малюнак Р. Жукоўскага, 1844 г.



дра Лешонька обухом в руку левую понижей локтя подвакроть шкодливее ударыл... а другого Ивана Совостеенка, **Дудара**, *тою жъ секирою в хрибет оберучь ударилъ, и кгды тотъ пречечоный Иванъ от него уходил, а панъ Бутько оного догонить не мог, тою жъ секирою за ним кинул, и кгды бы долетела, снать бы его и на смерть забил...»*[14]. А з актавай кнігі пінскага гродскага суда ад 1699 г. вядомае яшчэ адно надзвычай цікавае сведчанне – скарга дудара на нейкага пінскага гандляра за тое, што ён зачараваў ягоную дуду: *«...na...Chwedora dowodzili, że iest takowey że nauki oycowskiey, ktory przed wielo ludzmi w miasteczku Janowie, pod czas iarmarku, graiącemu na* **dudzie dude** *zamowił, że grac przestała, aż go tamten prosił y na głos każdo rzecz zamawia»*[15].

На жаль, слабая захаванасць артэфактаў мастацкай культуры XIV – XVI стст., а таксама няўважлівасць да адлюстравання побытавых рэаліяў свайго часу, асабліва рэаліяў простага стану, у ідэалогіі мастацтва гэтага перыяду не дае нам магчымасці рэканструяваць тып тагачасных дудаў. Тут можна пазайздросціць краінам Заходняй Еўропы, артэфакты якіх данеслі да нашага часу найдакладнейшыя выявы тагачаснага побыту, у тым ліку – шматлікую колькасць у педантычны спосаб адлюстраваных дудаў. Чаго вартыя тут толькі творы Пітэра Брэйгеля старэйшага з ягонай шчырай улюбёнасцю да драбнейшых дэталяў сялянскага асяроддзя, у якім жыў мастак, не кажучы пра асаблівы сантымент да дудароў і іхніх дудаў.

Мабыць, адзінай даўняй ілюстрацыяй, дзе выяўленая дуда, між іншым, у якасці вайсковага інструменту ў Вялікім Княстве Літоўскім у XVI ст., ёсць малюнак з Прускай хронікі, які паказвае уезд караля Жыгімонта Аўгуста ў Данцыг. Сам факт выкарыстання дуды ў якасці вайсковага інструменту ў нашай краіне – надзвычай каштоўны і ў іншых гістарычных крыніцах не адлюстраваны (хаця згадкі пра гэта вядомыя ў пазнейшых этнаграфічных крыніцах: *«Дивчынонька, взбуды мэнэ рано, // Так рано, чтобы нэ свитало. // Штоб дудары у дуды нэ гралы, // Штоб козакы в поход нэ выступалы»*[16]). Тып дуды, прадстаўлены на малюнку, верагодны для тутэйшай традыцыі, ён уяўляе сабой двухбурдонную дуду з бурдонамі, якія тырчаць угару і маюць рагаўні, жалейка, на жаль, заслоненая фігурай каня. У прынцыпе, гэткі інструмент можна лічыць аналагам двухбурдоннай дуды, вядомай на Беларусі з апісанняў Нікіфароўскага, а таксама – з малюнкаў Р. Жукоўскага, зробленых у XIX ст., з той розніцай, што бурдоны не звісаюць долу, а пастаўленыя угару. Гэтае канструкцыйнае адрозненне, бадай, цалкам заканамернае ў сітуацыі паходнага характару грання вайсковай музыкі, бурдоны, што звісаюць, былі б нязручнымі падчас хады, але наяўнасць рагаўнёў на бурдонах дазваляе убачыць прататыпам гэтага інструменту менавіта дуды, апісаныя Нікіфароўскім. Рагаўні вядомыя пераважна ў тыпах дудаў, дзе бурдоны звісаюць долу і прызначаныя для таго, каб гук з іх быў скіраваны не ў зямлю, а ў бок слухача.

Аднабурдонная дуда, першая пал. XX ст. Паходзіць з в. Брусы Мядзельскай гміны Пастаўскага павету.

Адной з найранейшых выяваў дуды ў Малой Літве ёсць малюнак з рукапісу М. Прэторыуса «Прускія цікавосткі», дзе адлюстраваныя мужчына і жанчына ў танцы побач з якімі грае дудар. Тып інструменту на малюнку нагадвае хутчэй нямецкі *dudelzak*, што, мабыць, было уласціва для Клайпедскага краю ў той час, які ужо ў значнай ступені зазнаў нямецкія уплывы[17].

З XVIII ст. нам вядомая пакуль, адна фіксацыя дудаў, якая даецца ў тэксце камедыі 1787 г. аўтарства ксяндза К. Марашэўскага[18]. Дуда ў камедыі апісваецца ў камедыйнай сітуацыі і уяўляецца аднаму з герояў, законніку-мніху, «пачварай», якую ён называе не іначай як – гадзінай, амаль змеем, цмокам: выпуклая, нібы трох цялятаў з'еўшы, касматая, пашча – як у ільва, ног – не злічыць, вялікае бруха, доўгая шыя, дуда пішчыць і крычыць, калі да яе датыкаюцца. Але мужык растлумачвае мніху, што гэта – дуда, прызначаная для грання, паказвае, як трэба з ёй абыходзіцца: *«Вот гэтак губаў трэба дуць, а пальцамі перабіраць»*. Падобная легенда была зафіксаваная і на Браслаўшчыне ў больш позенія часы непадалёку ад кляштара ў Забелах, дзе была пастаўленая згаданая камедыя. Застаецца гадаць, ці народнае паданне выкарыстаў аўтар, ці сюжэт з п'есы пайшоў «гуляць» у асяроддзі простага люду[19].

У апісанні можна распазнаць адна- альбо шматбурдонную дуду, вядомую на тэрыторыі Беларусі паводле матэрыялаў XIX – XX ст.: вялікі мех, поўсцю вонкі, доўгая шыйка (адна з іканаграфічных асаблівасцяў дудаў на Беларусі), шмат трубак з рагаўнямі (вялікая колькасць ног, пашча). Дарэчы, дуда, якая нагадвае вышэй апісаную, знаходзіцца ў фондах Літоўскага нацыянальнага музея, паходзіць з былога Дзісенскага павету з в. Верацеі і была зроблена ў сярэдзіне XIX ст. Адзначым, што апісанне тэхнікі грання: *«губаў дуць і пальцамі перабіраць»*, з'яўляецца формульным і ў фіксацыях, адзначаных у канцы XX ст.

XIX ст. дзякуючы рамантычным тэндэнцыям у свядомасці тагачаснага грамадства і узнікненню цікавасці да народнай культуры, пакінула нам найбольш поўную карціну тагачаснай дударскай традыцыі на нашых землях.

Відаць, адным з першых тут трэба адзначыць славутага Я. Баршчэўскага з яго знакамітым творам «Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях»[20], змест якога прасякнуты сюжэтамі і апавяданнямі аб дударах. Разам з тым, больш пазнавальную інфармацыю аб канструкцыі дуды і яе выглядзе мы знаходзім у малюнках да твораў Я. Баршчэўскага, зробленых ягоным сябрам ды земляком Р. Жукоўскім[21]. Каштоўнасць малюнкаў мастака для нас надзвычай вялікая тым, што гэта самая ранняя і пакуль адзіная ілюстрацыйная фіксацыя 2-х бурдоннай дуды, адзначанай М. Нікіфароўскім[22], як найбольш пашыранай менавіта на Беларусі.

Пяру М. Нікіфароўскага і Е. Раманава належыць, бадай, найбольш поўнае і дакладнае апісанне дудаў і дударскай традыцыі

Дуда-мацянка, першая пал. XX ст.

на Беларусі. Працы гэтых аўтараў змяшчаюць апісанне тэхналогіі вырабу дудаў, канструктыўных асаблівасцяў інструментаў, інфармацыю аб гукарадзе дудаў, а таксама факты, якія характарызуюць дударскі рэпертуар, удзел дудароў у абрадавай практыцы і абразкі з жыцця, што апісваюць стаўленне да дудароў і іх музыкі з боку вясковага люду.

Не будзем спыняцца на пераказе зместу працаў шматлікіх руплівых збіральнікаў XIX ст., прысвечаных дударскай тэматыцы, адно спынімся на той частцы іх, дзе апісваюцца розныя тыпы дудаў, зафіксаваных на нашай тэрыторыі, і паспрабуем выйсці па-за межы Беларусі дзеля вызначэння межаў распаўсюджання згаданага тыпу інструменту на землях старажытнай Балтыі.

ТЫПЫ ДУДАЎ НА БЕЛАРУСІ

За асноўны, найбольш пашыраны тып на абшары былога ВКЛ (паводле матэрыялаў XIX – XX стст.), мы вылучаем аднабурдонную дуду, арэал якога абмяжоўваецца Віцебшчынай, поўначчу Міншчыны і Гарадзеншчыны, захадам Смаленшчыны, Віленшчынай, а таксама Латгаліяй.

Гэты тып інструменту складаецца з меху, скроенага са скуры казы, цяляці, барсука, сабакі ў форме, што нагадвае сілуэт гусі з доўгай шыйкай, у якую спераду устаўленая меладычная трубка з рагаўнём (жалейка), ззаду ў мех замацаваная бурдонная трубка з рагаўнём (гук), у верхняй частцы меху замацаваная трубка для ўдзімання паветра (сапель). Усе трубкі – драўляныя, стружаныя ці точаныя на кружале з клёну, ясеню, вярбы і устаўленыя альбо непасрэдна ў мех, альбо праз умацаваныя ў мех драўляныя пераходнікі цыліндрычнай ці шарападобнай формы. Часта трубкі і рагаўні аздабляліся літым у дрэва алавяным, свінцовым або накладным срэбным арнаментам, а таксама накладнымі колцамі з медзі, алюмінію, жалеза. Пішчык звычайна рабіўся з чароту або з расшчэпленага гусінага ці індычынага пяра. Падчас грання музыка трымаў дуду альбо гарызантальна пад пахай, альбо вертыкальна перад сабой.

Наступным, генетычна звязаным з папярэднім, вылучаецца дуда-«муцянка», апісаная Е. Раманавым[23] і М. Анімеле[24], якая ў цэлым захоўвае такую ж самую канструкцыю, за выняткам таго, што замест аднаго бурдона ў тое самае месца размяшчаюцца тры, якія не маюць рагаўнёў. Гэты тып дудаў, паводле М. Анімеле, быў больш пашыраны ў асяроддзі беларусаў-католікаў, а адзіны інструмент, які захаваўся да нашага часу, паходзіць з тэрыторыі Латгаліі, былога Люцынскага павета Віцебскай губерні (цяпер Лудзэнскі р-н, Латвія). Паводле Е. Раманава, даўжэйшы бурдон настройваецца ў актаву да ніжняга гука перабора, меншыя ж даюць квінту папярэдніх.

Тып двухбурдоннай дуды вядомы ў шэрагу апісанняў і ілюстрацыйных матэрыялаў і уяўляе сабой крыху іншы тып канструкцыйнай пабудовы. Мех тут мае выгляд бурдзюка з тонкай шыйкай, куды мацуецца жалейка, але, у адрозненне ад папярэдняга тыпу, не мае шыйкі ў задняй частцы для умацавання бурдонаў і ў цэлым нагадвае сілуэт заходнееўрапейскіх, галандскіх ці нямецкіх, інструментаў. Дуда трымаецца пераважна перад сабой. Бурдоны звісаюць долу і замацоўваюцца: 1) у адзін пераходнік, умацаваны ў дольняй частцы меху; 2) з аднаго месца, крыху вышэй ад ніжняй часткі меху; 3) у пярэднія ножкі жывёлы, бліжэй да жалейкі; 4) па абодва бакі меху, трохі вышэй ад ягонай ніжняй часткі.

Існуюць варыянты такіх дудаў як з рагаўнямі, гэтак і без іх. У дудах, якія не маюць рагаўнёў, канцы бурдонных і меладычных трубак маюць варонкападобныя пашырэнні.

М. Нікіфароўскі пакінуў апісанне «мацянкі», зробленай паводле гэтага канструкцыйнага кшталту, якая мае *«параўнаўча вялікі корпус, соску з залогам і ад трох да шасці гукаў, звыш перабору, размешчаных па абодва бакі адносна корпуса»*[25]. Цікавая і замалёўка выгляду дудара з такім інструментам: *«Калі дудар надзмець дудку, то апошняя, паводле некаторых водгукаў, міжволі нагадвае таўсцяка на паджарых, раскірэчаных ножках, альбо чорціка, якому ігрэц нібы мае адкусіць прадаўгаватую галоўку (соска), прытрымліваючы ў той жа час за хвост (пірабор)»*[26].

Вельмі істотную ролю для класіфікацыі апісаных тыпаў дудаў, на нашую думку, мае размяшчэнне музыкам інструменту падчас грання. Паводле сведчання М. Нікіфароўскага, *«ранейшыя стоюшчы»* дудары трымалі дуду на відным месцы на грудзях, дзе яна вісела «ны раменю», які абхапляў шыю, сучасныя ж (пазнейшыя) дудары нібыта хаваюць яе пад левую паху, хаця гукі і тыя і іншыя трымаюць *«зы пыясом»*[27]. Гэткае вертыкальнае размяшчэнне дуды, асабліва зважаючы на малюнак латгальскага інструменту, дае падставу прасачыць лінію пераемнасці канструкцыйных асаблівасцяў літоўскай дуды, праз тэрыторыю Латгаліі, з эстонскай *torupill*, канструкцыя якой, у прынцыпе, аналагічная апісаным, адно са сваімі асаблівасцямі: патоўшчаны пераход меху на жалейку, доўгі, тоўсты, трубападобны пераход меху на бурдон, які падвязваўся на руку музыкі, з мэтаю накіраваць бурдон у бок слухачоў. Карэктнасць гэткага параўнання пацвярджае і факт адсутнасці згаданага кшталту дудаў на суседніх тэрыторыях – у Скандынавіі, Расіі, Украіне і Польшчы. Такім чынам, можна весці гаворку не толькі пра балцкі, але пра агульны усходне-прыбалтыйкі тып дудаў, пашыраны на тэрыторыях сучасных Беларусі, Літвы, Латвіі і Эстоніі, які мае свае рэгіянальныя канструктыўныя асаблівасці[28].

Побач з апісанымі папярэдне тыпамі, стаіць дуда без корпуса, калі ігрэц бярэ у рот адначасова бурдон і перабор і грае на апошнім, як на жалейцы, а *«гук толькі басуіць»*[29].

У звязку з тэмай пашырэння розных тыпаў дудаў у нашай краіне, варта адзначыць, апісаную М. Нікіфароўскім[30] і

Дудары Стахван Шахавец і Фёдар Ціханавец разам з маладнякоўцамі, 1920-я гг.

А. Рыпіньскім[31], традыцыю *«дражніць дудку»*, што азначае калектыўнае галасавое прыпадабненне гранню дуды. Сутнасць яго ў тым, што кіраўнік «завыдай» выбудоўвае галасы удзельнікаў у два гукі, прыкладна, до і соль, а сам бярэ верхняе мі і выконвае ролю перабору: *«бы-ла дуда ў Віль-ні. Лі-бо бы-ла, лі-бо не. Ды ду-ші ж ні бы-ла! Бы-ла, бы-ла! Ні бу-ла!»* Падаецца цікавым існаванне літоўскамоўнага аналагу згаданай песні: *«Buvo duda Vilniuj, Buvo duda Vilniuj, Buvo, buvo – kaip nebuvo!»*, спяванай у жанры сутарцінес. Зафіксаваныя нотныя партыі гэтай песні ў Літве даюць падставы да больш дакладнай рэканструкцыі мелодыі ў якасці дудовага найгрышу.

ДУДАРСКІ РЭПЕРТУАР

Праблема рэканструкцыі дударскага рэпертуару на Беларусі мае шэраг асаблівасцяў. З аднаго боку, да нас дайшла, на жаль, толькі адна (!) нотная фіксацыя дударскага найгрышу, зробленая Я. Гіпіусам і З. Эвальд у дудара Г. К. Слаўчыка з Гарадоцкага р-на Віцебскай вобл. У апошнія гады у фонаархівах Масквы знойдзеныя 3 аўдыёзапісы беларускіх дудароў. Нешматлікасць згаданых матэрыялаў складае вялікую праблему ў справе рэканструкцыі манеры і тэхнікі грання. З іншага боку, факты, апісаныя даследчыкамі XIX – XX ст., дазваляюць рэканструяваць дударскі рэпертуар, паводле ускосных дадзеных, а менавіта праз сведчанні аб удзеле дудароў у калядной, валачобнай абраднасці, у часе вясельных і хрэсбінных абрадаў, сведчанні грання пэўнага танцавальнага рэпертуару[32], і вядомы раздзел г. зв. дударскіх песняў, паводле класіфікацыі П. Шэйна[33]. Грунтуючыся на апошнім, даследчыкі і аматары дударскай традыцыі маюць магчымасць стварыць уяўленне аб тым вялізарным масіве мелодыяў, якія складалі рэпертуар колішніх дудароў, вызначыць месца, якое займалі музыкі-дудары ў абрадавай сістэме і сацыяльнай структуры беларускай этнічнай традыцыі.

Вяртаючыся да пытання аб манеры і тэхніцы грання беларускіх дудароў, трэба зацеміць (на аснове згаданай натацыі найгрышу дудара Г. Слаўчыка), што яна мела тэндэнцыю да дэкаравання мелодыі шматлікімі фаршлагамі, ёсць падставы меркаваць аб магчымасці «закрытай» манеры грання беларускімі дударамі.

Плёнам апошніх гадоў у справе рэканструкцыі манеры і тэхнікі дудовага грання ёсць каштоўныя знаходкі, зробленыя вядомым музыкам, майстрам музычных інструментаў А. Ласём у рэпертуары паўночна-беларускіх музыкаў-скрыпакоў. У тэхніцы згаданых музыкаў праглядаецца не уласцівае для скрыпковага выканання мысленне – празмернае насычэнне мелодыі фаршлагамі, сталая прысутнасць бурдону ў мелодыях, нелагічная для скрыпкі аплікатура, што дае падставу выказаць меркаванне аб «калькаванні» скрыпакамі вобразу гучання дуды і яе інструментальнай інтэрпрэтацыі песеннага рэпертуару згаданага рэгіёну. Верагоднасць зробленай высновы палягае на фактах глыбокай укарэненасці дуды ў народнай музычнай традыцыі паўночнай Беларусі, пэўнага дамінавання яе ў абраднасці азначанага рэгіёну. Нельга таксама выключаць і магчымасці супольнага грання скрыпака з дударом у капэле, дзе скрыпак вымушаны быў падладжвацца да «завыдая»-дудара.

Даследчыкамі не раз адзначаўся мажорны, вясёлы характар беларускага дударскага рэпертуару: факты называння дуды «весялушкай», «ігрунняй»; удзел дудара ў забавах беларускіх сялянаў; мажорны гукарад і г. д. М. Нікіфароўскі адзначаў нават поўную няздатнасць беларускага дудара зайграць што-небудзь «жалабаснае». Аднак кожны, хто знаёмы з беларускім песенным абрадавым рэпертуарам, не можа не заўважыць і уласцівых яму твораў мінорнага характару. А улічваючы вядучую ролю дудара, музыкі ў вясельным абрадзе, значную частку якога складаюць песні не толькі вясёлыя, але і смутныя[34], магчыма паставіць пад сумніў сведчанні аб паўсюднай мажорнасці дудовага грання на Беларусі.

У звязку з вышэй акрэсленай праблемай варта указаць і на пэўную неадпаведнасць у назовах дуды ды яе істотных складовых частак, з аднаго боку – «дуда весялушка», з другога боку назва асноўнай, меладычнай трубкі – «жалейка», якая, нібыта акцэнтуе увагу менавіта на смутны, жаласны вобраз гучання інструмента[35].

Безумоўна, сказаць апошняе слова і даць адназначны адказ на пастаўленае пытанне на сёння не уяўляецца магчымым, аднак можна выказаць на гэты конт некалькі папярэдніх назіранняў.

Па-першае, складваецца уражанне, што даследчыкі ў апісаннях гукарадаў вядомых ім інструментаў не звярталі увагі на уласцівыя дударскай тэхніцы спосабы брання палутаноў праз напаўадкрыванне адтулінаў, а таксама на тэхніку г. зв. «закрытага» грання, калі тоны бяруцца адкрываннем верхніх дзірачак, ніжнія пакідаюць затуленымі. Гэткія тэхнікі уласцівыя шматлікім дударскім традыцыям у Еўропе і Азіі ды надаюць пэўныя спецыфічныя адценні гучанню дуды. Бадай, няма істотных пярэчанняў наяўнасці гэткіх тэхнік на Беларусі.

Па-другое, здзіўляюць сведчанні этнографаў аб выключна «мажорном наклоненіі» беларускіх дудаў пасля непасрэднага аналізу аўтэнтычных інструментаў, зробленых аўтарам гэтага артыкулу. Усе без вынятку факты паказваюць мінорныя гука-

рады і збольшага адпавядаюць танальнасці абрадавага спеўнага рэпертуару дударскага рэгіёну Беларусі. Зрэшты, найстарэйшыя версіі беларускіх танцавальных мелодыяў менавіта мінорныя, што не замінала сялянам перажываць у часе забаваў і ігрышчаў цалкам вясёлыя і узрушвальныя эмоцыі. Мабыць, і не ведаў просты селянін аб адрозненні мажорных і мінорных танальнасцяў. Прадстаўнік традыцыйнай беларускай або літоўскай супольнасці успрымаў і адчуваў музыку зусім іначай чым сучасны чалавек, ацэньваў вясёлае і сумнае паводле уласцівых яму своеасаблівых псіхалагічных архетыпаў.

Факты, зафіксаваныя даследчыкамі XIX – XX ст., а таксама экспедыцыямі 80 – 90-х гадоў XX ст. сведчаць пра удзел дудароў ва усіх каляндарных абрадах на тэрыторыі Беларусі, з пераважным прыцягненнем да абрадаў г. зв. пераходнага характару: Каляды, Вялікдзень, вяселле, хрэсбіны[36], што паказвае на пераважна рытуальную прымеркаванасць дудовага грання ў найбольш архаічныя часы.

Пэўнае пацверджанне нашаму меркаванню знаходзім у тэксце вясельнай песні:

А дзе ж нам тады падзецца,
Як вяселле мінецца?
Павесілі дуду на дубу,
А смычок – на кручок,
Каб да новага вяселля
Уся музыка вісела[37].

Зважаючы на згаданую прымеркаванасць дудовага грання да абрадаў пераходнага статусу, варта звярнуць увагу на пэўны экстатызм характару дудовай музыкі, які можна заўважыць на беларускім песенным матэрыяле:

Як мяне татка аддаваў,
Чатыры і скрыпкі нанімаў,
Пятая жалеечка,
Я ў бацькі паненачка,
Шостая дуда раўла,
Мяне з памяці звяла[38].

Характарыстыка дуды, што «зводзіць з розуму», уяўляецца не менш цікавай і характэрнай адзнакай гэтага інструменту, чым азначэнне яго як «бесклапотнай весялухі». Гэтая характарыстыка найбольш адпавядае стану рытуальнага міжчасся, паводзінаў удзельнікаў яго «без розуму», інверсійнасці звычайнага тыпу рэальнасці, уласцівага рытуалам пераходнага тыпу. Ілюстрацыяй, а таксама нечаканай аналогіяй з антычнымі фактамі (параўн. дыферэнцыяцыю музычных інструмантаў у даўняй Грэцыі на духавыя – у сувязі з дыянісійскім культам і струнныя – у сувязі з апаланічным культам) – служыць фрагмент тэксту яшчэ адной беларускай вясельнай песні:

Як мяне замуж аддавалі,
Чатыры скрыпачкі йгралі,
Пятая дуда раўла,
Мяне з розаму звяла,
Шостыя цынбалы білі,
На розум навадзілі[39].

МІФА-РЫТУАЛЬНЫ КАНТЭКСТ ДУДАРСКАЙ ТРАДЫЦЫІ

Вывучаючы беларускую дударскую традыцыю даследчык нечакана прыходзіць да высновы, што дуда на нашай зямлі не ёсць проста музычным інструментам, накшталт скрыпкі, цымбалаў, гармоніка ды інш. Звязаныя з ёй факты нагэтулькі упісаныя ў практыку каляндарнай і сямейнай абраднасці, таксама і змест дударскіх песняў ды лексічны матэрыял глыбока прасякнутыя касмалагічнымі схемамі і міфалагічнымі структурамі. Часам узнікае ўражанне, што дуда і дудар ёсць ці не цэнтральнымі персанажамі ў рэканструяванай мадэлі тутэйшага космасу, прынамсі, выступаюць адным з яе найважнейшых элементаў.

Як ужо адзначалася вышэй, дударства найбольш звязанае з каляндарнымі і сямейнымі святамі г. зв. пераходнага часу. Перадусім гэта калядны і велікодны цыклы, а таксама найважнейшыя пункты чалавечага жыцця, а менавіта – радзіны, хрэсьбіны, вяселле, у ранейшую эпоху, магчыма, пахаванне, прынамсі, на Гуцульшчыне такая традыцыя вядомая да нашага часу[40].

Відаць, будзе слушным пачаць рэканструкцыю беларускага «дударскага міфу» *ab ovo*, са стварэння дуды. Пра гэта нам кажа тэкст каляднай велічальнай песні, сюжэт якой пашыраны на Палессі і на Украіне:

Хацелі козачку
Да і загубіці,
Шкуру садраці,
Дуду пашыці.

Дудар з с. Лынгмяны Свянцянскага пав. Віленскай губ., канец XIX ст.

– Ня бойся, козачка,
Ні стральцоў-байцоў,
Пабойся, козачка,
Старога дзеда
З сівой барадой,
Ён табе згубя,
Шкуру злупя,
Дуду пашые...[41]

Тэкст песні відавочна раскрывае старажытны змест вядомага ў пазнейшай зніжана-тэатралізаванай інтэрпрэтацыі сюжэту рытуальнага забіцця казы ў часе калядных абыходаў.

Матываванасць ахвярапрынашэння, адным з вынікаў і працягам якога было стварэнне дуды, музычнага інструмента, была істотнай з гледзішча далейшай рытуальнай функцыі прынесенай у ахвяру жывёлы. Можна казаць пра рэінкарнацыю казы ў новай

Дудар Міхаіл Пугач, 1928 г.

якасці – рытуальнага атрыбуту, з аднаго боку, і як элемента рытуальна-касмаганічнага дзеяння (сцэнарыю), з другога (аб чым гл. ніжэй).

Тут будзе дарэчным згадаць яшчэ адну калядную песню з г. зв. дзіцячага фальклору, вядомую, бадай, кожнаму беларусу, – «Саўка і Грышка ладзілі дуду». Відавочнае аўтарскае паходжанне песні, магчыма, з уніяцкага асяроддзя, але веданне аўтарам народных рэаліяў не выклікае сумневу. Гэтак ладжанне, стварэнне дуды на Каляды, дакладней у перыяд пасля Поснай Куцці да Трох каралёў або Вадохрышча было, відаць, агульнавядомым фактам для тагачаснага чалавека.

У сувязі з вышэй згаданым, у надзвычай цікавым ракурсе паўстае асоба самога музыкі. Менавіта ён Дудар, Стары дзед як святар здзяйсняе ахвярапрынашэнне, робіць потым з казы дуду. Тут дарэчы згадаць і літоўскі эпітэт грымотніка – *dūdų senis* ‘дудовы дзед’. Выкананне дударом пэўнай «святарскай» ролі ў рытуальных дзеяннях заўважаецца ў шматлікіх абрадах. Падчас экспедыцыі у в. Верабкі Лепельскага р-на ў 1999 – 2000 гг. А. Ласём і Т. Кашкурэвічам было запісанае сведчанне, калі на хрэсьбіны і на вяселле запрашаўся асобна дудар (Зміцер Міснік), які выконваў з кабетамі абрадавыя песні, і асобна – музыкі, што гралі музыку да танцаў. На Смаленшчыне ў XVIII ст. праваслаўныя святары ў сваіх скаргах пісалі, што тамтэйшы люд замест папоў запрашае на вяселле дудара з дудой[42].

Безумоўна, у рэальнасці сітуацыя выглядала не нагэтульки «стэрыльна», дудар граў і танцы на ігрышчах ды вячорках, музыку завадную і скочную, але масіў фактаў пераканаўча сведчыць аб даўнейшым статусе дудара не толькі ў якасці звычайнага музыкі.

Дастаткова распрацаваным у навуцы фактам ёсць тое, што ў традыцыйных грамадствах святары былі не толькі рафінаванымі містыкамі, але займаліся цалкам чалавечымі працамі: былі ганчарамі, ткачамі, кавалямі, краўцамі, музыкамі, бортнікамі, што натуральна, бо большасць старажытных тэхналогіяў паўсталі як вынік першапачаткова рытуальных дзеянняў. Зрэшты, і багі стваралі свет, ткучы яго, як ткачы, куючы, як кавалі, круцячы жбаны, як ганчары[43].

Вельмі дакладнай да нашай тэмы будзе характарыстыка святара Севасцея з менскага капішча, запісаная М. Кацарам з вуснаў кабет-прыхаджанак: *«Чараўнікі-знахары былі таленавітымі людзьмі. Яны умелі рабіць усё. Яны былі і жняцамі, і шаўцамі, і ў дудку трашчалі»*[44]. Фактаў аб дударах, што былі да таго ж чараўнікамі, досыць шмат . Сапраўды, асоба дудара на матэрыялах беларускага фальклору паўстае ў надзвычай знакавых і загадкавых ракурсах. Хто ён? З якім светам – цёмным ці светлым – ён звязаны? З небам ці з пеклам?

Выступаючы ў ролі забойцы казы (казла) – жывёлы-сімвала бога прадоння, хтанічнага свету (бел. *Вялес*, літ. *Velnias*, лат. *Vels*), дудар можа разумецца ў ролі грымотніка (бел. *Пярун*, літ. *Perkūnas*, лат. *Perkons*). Улічваючы беларускую дыялектную форму – *дундáр* ‘гром, пярун’[46], якую можна суаднесці з эпітэтам бога грамоўніка літ. *dundulis, dudulis, dudultis,* беларускае прозвішча *Дудаль* ад літ. *dundeti* ‘грымець, грукаць’ (*Perkūnas dudena, dūduoja*; параўн. блр. *дундзéць* ‘грукатаць’), было б заманліва убачыць сувязь з германскімі назовамі для грамоўніка *Donar, Thor,* ням. *donner* ‘пярун’, анг. *thunder* ‘тое самае’, што ў сваю чаргу можа быць суаднесена з назвай дуды ў эстонскай

мове – *torupill* 'піпка Тора', (параўн. *Taara* – фіна-вугорскі бог неба і перуноў)[47].

Трэба адзначыць думку, выказаную Вяч. Іванавым і У. Тапаровым аб сувязі кораня **dhu-* у балтыйскай і іншых міфалогіях з персанажам, роднасным Перуну (напрыклад, серба-лужыцкі Дундер і прымаўка аб ім, што ён хрыпеў у яблыні, падобна грымотам)[48]. Такім чынам у гэткай версіі сімвалічнага прачытання дудара з дудой магчыма суаднесці з парай: грамоўнік і ягоны праціўнік – Пярун і Вялес. Відавочнай у гэткім выпадку з'яўляецца і надзвычайная ацэнка гучання дуды ў сімвалічным і сакральным сэнсе і ў кантэксце г. зв. «асноўнага міфа» індаеўрапейцаў.

Другім, «ключавым» у рэканструкцыі дударскага міфу і надзвычай багатым у семантычным плане, з'яўляецца тэкст песні з паўночнай і цэнтральнай частак Беларусі, вядомы ў шматлікіх варыянтах пад назвай «Дудар», якая спявалася пасля песняўзычэнняў пад час велікодных абыходаў (падаецца намі як рэканструяваны з паасобных фрагментаў цэласны тэкст):

Было ў бацькі (маткі) тры сыны,
Ды усе тры Васілі (Васенькі, Ясенькі),
Адзін козы (быдла, коні, свінні) пасе,
Другі лапці пляце (поле арэ),
Трэці сядзіць на камені,
Дзяржыць дуду (казу, membrum virile) на рамені.
Эх павесіў ён дуду
На зяленым на дубу.
Няхай вецер павявае,
Няхай дуда сама грае.
Эх звалілася дуда,
Ды з зялёнага дуба,
Паламіліся гукі,
Аб дубовыя сукі,
Эх і бедны я цяпер,
Пайду пасвіць я цяцер,
Я цяцерку пад мост,
Я цяцерку за хвост,
Ды з хваста я вырву пёрка,
Ды з пёрка зраблю дудачку,
Як зайграю ду-ду-ду,
Усе нясуць па пірагу,
Мне і бацька пірог,
Мне і матка пірог...
Назбіраў я пірагоў,
Семдзесят карабоў,
Запрагу я вала,
Дык і вол не вязе,
Запрагу я каня,
Дык і конь не вязе,
Запрагу я камара,
Мой камар маладзец,
Усе пірогі павязець
На папову павець...[49]

На прыкладзе прыведзеных двух тэкстаў песняў звяртае на сябе увагу пэўная спецыялізацыя дударскай тэмы ў розных рэгіёнах: з акцэнтам на крэатыўна-аперацыйным аспекце на беларускім Палессі і на Украіне, іншае – на беларускай Поўначы, дзе акцэнтуецца хутчэй статычны, касмалагічны аспект.

Беларускі дудар, 1920-я гг.

Прыведзеныя фрагменты, нібыта, уяўляюць сабой дзве разарваныя часткі аднаго тэксту, прычым, з яскрава выражанай спецыялізацыяй пэўных геаграфічных зонаў, а таксама каляндарнай прывязанасцю: на Поўдні на Каляды – прыносіцца ў ахвяру каза, з яе скуры робіцца дуда; на Поўначы на Вялікдзень[50] – дуда вешаецца на сакральным дрэве, з ёй адбываюцца метамарфозы (сама грае ад ветру, падае, ломіцца)[51].

Але мяркуем запыніцца на аналізе другога з пададзеных тэкстаў, як найбольш перспектыўным і змястоўным у асадах разгляданай праблематыкі.

Перадусім звяртае на сябе увагу зачын песні, вытрыманы паводле формулы «пачатку», вядомай у розных жанрах традыцыйнага фальклору: *«жылі былі дзед да баба»*, *«было ў бацькі (маткі) тры сыны»* і г. д. Гэтая акалічнасць здаецца істотнай з гледзішча прымеркаванасці дудовай тэматыкі да перыяду навагодніх святаў незалежна ад таго, маецца на увазе зімовая або веснавая прывязка старавечнага Новага году. Прынамсі, і ў першым, і ў другім выпадку знаходзяцца сур'ёзныя перспектывы разгляду нашай тэмы.

Вельмі інфарматыўным і важным у справе рэканструкцыі «дударскага міфу» паўстае імя – *Васіль*, якое моцна і шырока звязанае з дударствам і дудамі.

Як мы ужо адзначалі вышэй, дударская тэма ў беларускім фальклоры найбольш прыкметная ў звязку з калядным перыядам: Каляды, Новы год (Васілле, Шчадрэц), Вадохрышча (Тры каралі).

Заўважым, што на Беларусі уласна Новы год называецца Васіллем. Здаецца невыпадковым тое, што «міфалагічны» дудар мае імя, аднолькавае з назвай свята, асабліва зважаючы на практыку рытуальнага ахвярапрынашэння дударом казы на Каляды. Прынясенне жывёлаў у ахвяру на Новы год пашыранае ў індаеўрапейскіх народаў (параўн. ст.-інд *aśvamedha*, рытуал ахвярапрынашэння белага каня на Новы год у Індыі ды інш.).

Здаецца відавочным, што ў працэсе хрысціянізацыі св. Васілём Кесарыйскім быў заменены нейкі іншы архаічны персанаж з сугучным імем. Можна меркаваць, што міфалагічным папярэднікам хрысціянскага святога было нейкае старажытнае боства, звязанае з навагоднімі святамі. На тутэйшых абшарах ім мог быць *Аўсень*, параўн. бел. *Аўсень* – рытуальная страва з галавы свінні, свята; рус. *Авсень, Тавсень, Баусень* – персанаж калядных песняў, звязаны таксама з пачаткам веснавога сонечнага цыклу, і які хутчэй за усё мае балцкае субстратнае паходжанне; літ. *Аўшра* і *Аўшрыне* – ранішняя зорка, Венера; лат. *Аўсэкліс* – золак і *Усыньш* – бог-апякун коней і статкаў; вед. *Ушас* – багіня золку, новага году, імёны усіх персанажаў паходзяць ад і.-е. **ues-*, **aus-* ‘свяціць, ззяць’[52]. Адметна, што ў літоўскіх дайнах дуда фігуруе, замяшчаючы ў астранамічным кантэксце акурат зоркі: *«Per duinajlių // O paci aisiu // Per kraušelalių // Maž aš užvysiu // Tėvulia dvarų // Tėvulia dvari // Treji vartaliai // Vienas varteliuos // Sauliutė teka // Kitos varteliuos // Mėnulis laidzias // Treciuos varteliuos // Dūda dūduoja // Dūda dūduoja // Dukrelį duoda»* (*«Уніз па Дунаю // Я пайду // Каля яго берагоў // Можа я убачу // Бацькавы двор // Бацькавы двор мае // Тры вароты // У адных варотах // Сонца узыходзіць // У другіх варотах // Месяц сядае // У трэціх варотах // Дуда дудзіць // Дуда дудзіць // Дачку замуж аддае»*)[53].

Нечаканым у тэксце песні ёсць называнне трох братоў адным імем. Калі убачыць у найменні Васіля сувязь з грэч. *basileus* ‘цар, валадар’, то тут мы маем матыў трох братоў-царэвічаў, вядомых як пачынальнікі трох грамадскіх функцыяў, звязаных з трыма прафесіямі, з рознымі часткамі вертыкальнай прасторы. Адзін з братоў часта выступае ў ролі музыкі, вылучаецца незвычайнымі рысамі. Гэтыя матывы адлюстраваныя ў шматлікіх беларускіх абрадавых песнях: *«Ляцела пава ды на дварэ упала, // Зялёны явар кудравы. // Звіла гняздзечка, знесла яечка, // Знесла другое, знесла трэцяе. // Вывела яна тры сыночкі, // Усе – Васілёчкі*[54]*. // Адзін сказаў: я отчыкам*[55] *буду, // Мёду нагляджу к святому дню Благавешчанню. // Другі сказаў: рыбаловам буду, // Рыбы налаўлю к святому дню, Чыстаму чацвяргу. // Трэці сказаў: я пахарам буду, // Хлеба напашу к святому дню, к Вялікадню…»*[56] Параўнайма таксама: *«Былі ў дзеда тры дачушкі, // То дзеду бог даў. Адна выйшла за гаршкаля, // Другая выйшла за хлебароба, // Трэцяя вышла за дудара. // Гаршкаль едзе – воз гаршкоў вязе, // Хлябар едзе – воз хлеба вязе, // Дудар едзе – воз дудак вязе»*[57], *«Былі ў татулькі да тры дачушкі, // То яму бог даў. Усіх трох ён замуж павыдаваў: // Першую аддаў да за пашнічка, // Другую аддаў да за бортнічка, // Трэцюю аддаў да за дудара. // Што за пашнічкам, едзіць у госці, // Вязець гасцінец – бохан хлеба, // А малым дзеткам па піражочку; // Што за бортнічкам, едзіць у госці, // Вязець гасцінец – гаршчок мёду, // А малым дзеткам па гарнушачку; // Што за дударом, едзіць у госці, // Вязець гасцінец – дуду-рагаўню (параўн. літ. dūda raginė – Т. К.), // Малым рабяткам па жалеечцы»*[58].

У легендзе аб паходжанні беларусаў[59] тры браты адпавядаюць тром іскаркам, выкрасаным Перуном з каменя – белай, чырвонай і жоўтай, што звязана з трыма сацыяльнымі функцыямі: святарскай, вайсковай, земляробчай. У шэрагу песняў Васіль часта выступае ў ролі паповіча (сына святара). Хутчэй за усё менавіта з белай іскаркі нарадзіўся і Белаполь – пачынальнік беларусаў.

«Спецыялізацыя» братоў з дударскай песні не нагэтульки паказальная, як мы можам бачыць на прыкладзе шматлікіх валачобных песняў, але, тым не менш, не пазбаўленая сваёй адметнасці. Адзін брат – пастух, другі – земляроб (рамеснік), трэці – дудар (сядзіць на камяні, дзяржыць дуду на рамяні). Персанаж на камяні – вельмі пашыраны ў беларускіх і літоўскіх міфалагічных уяўленнях. Параўнайма матывы: дудар Васіль(*Basileus*)-паповіч на камені з дудой; змяіны цар(*basilisk*) на камяні, змей-кравец на камяні, жыве ў камяні; чорт на камяні грае на дудзе.

Далей дудар вешае дуду на дубе, дзе яна пачынае сама граць ад ветру. Матыў шкуры ахвярнай жывёлы, павешанай на дрэве – бадай адзін з найбольш распаўсюджаных у міфалогіях народаў свету. У нашай сітуацыі святое дрэва-дуб з павешанай на ім дудой-казой і побач размешчаным каменем вельмі нагадвае структуру капішча з мінскай Малельні ля каменя. Дый увогуле дуб і камень каля яго – найбольш распаўсюджаны тып святых месцаў у Літве і Беларусі.

Гранне дуды ад ветру надае надзвычайны сімвалічны статус інструменту, як звязанаму з прыродным стыхійным светам. Увогуле сам момант надзімання тоіць у сабе глыбокія сімвалічныя асацыяцыі (параўн. *удыхнуць душу*; ажыўленне абрадавага персанажу праз надзіманне і г. д.). Казачныя матывы аб дудцы-самагудцы сведчаць пра цудадзейнасць гэтага інструмента. І сапраўды моцнае уздзеянне на людзей адзначаецца ў шматлікіх песнях:

Ой без дуды, без дуды
Ходзяць ножкі не туды,
А як дудку пачуюць
Самі ногі танцуюць[60]*.*

Уздзеянне дуды, здатнай выклікаць рытуальны экстаз, было б заманліва звязаць з нейкімі мясцовымі формамі шаманісцкіх практык. Прынамсі, матыў персанажа на дрэве – дудар на дубе, дуда на дубе і інш. досыць шырока вядомы у беларускім фальклоры.

Далейшае, паводле сцэнарыя песні, падзенне дуды ад «шуры-буры», ламленне гукоў, поўная дэструкцыя інструмента здаюцца цалкам матываванымі з пункту гледжання традыцыйных уяўленняў, паводле якіх рытуальная рэч мае моц толькі на пачатку яе стварэння, у далейшым рэч старыцца, а магічная сіла вычэрпваецца. Не выключана, што у нашым выпадку, у старадаўнія часы рытуальныя дуды штогод рабіліся нанова.

Пасля страты сваёй любімай дуды музыка выступае ў ролі загадкавага пастуха не менш загадкавых птушак – цяцер. Дзіўным чынам гэтая птушка амаль не прадстаўлена ў беларускім фальклоры ў сімвалічным плане. Часам выступае ў сувязі з нявестай у вясельных песнях. У шырока распаўсюджаным танцы-гульні «Цяцерка» можна заўважыць элементы эратычнай сімволікі (пад-

час танцу удзельнікі спяваюць песню «Дудар», сам танец нагадвае ініцыяцыйную гульню падчас каляднага абраду «Жаніцьба Цярэшкі»). Сувязь дудара і дуды з эратычнай тэмай неаднаразова адзначалася даследчыкамі[61]. Песні з паўночнай Беларусі яскрава ілюструюць згаданую тэму: *«Ня уиякай, бабулька, з раду, // Уторкну дудучку заду»*[62], *«Як на ёлки на комёлки // Дзеўки ў дудки йграли. // Яны йграли и скакали, // Кавалераў собирали, // Цэлу ночку з ими спали»*[63]. *«Сидор едзиць, а я иду, // Подвязець мою дуду! // Моя дуда бясилась, // Коло дзевок, коло баб носилась. // Коло дзевок, коло баб, // Коло маленьких рибят»*[64].

У тэксце нашай песні з пёрка цяцеркі дудар робіць дудачку (камарову-самагудачку), грае на ёй, за што атрымлівае ў дар пірагі. Гэты фрагмент здаецца істотным у сувязі з каляндарнай прывязкай, а менавіта з Вялікаднем, калі, уласна кажучы, рытуальныя пірагі і пяклі. Дудар збірае за сваю музыку вялікае мноства пірагоў, якія не ў стане скрануць ані конь, ані вол, толькі камар здолеў зрушыць воз, які павёз на папоў (sic!) двор. Не зусім зразумелая ў гэтым кантэксце сімволіка камара, але ён вельмі часта выступае ў сувязі з дударскай тэмай. Падобная па структуры і змесце да «Дудара» песня, дзе згадваецца камар на месцы дуды, а таксама так званыя «камарыцкія» песні, у якіх, як і ў папярэдніх, камар падае, ломіць сабе ногі і г.д. Параўнайма: *«А ў лесе у амшары // Калыхаліся камары... // Дуб да дубу прыхіліўся, // Камар з дубу зваліўся. // Аб дубовыя сукі // Паламіў камар бакі. // Аб дубовую кару // Пабіў камар галаву. // Аб дубовыя карэнні // Пабіў камар калені...»*[65].

Песня, як заўважалася вышэй, бытавала сярод народа, будучы разарванай на шматлікія фрагменты. На жаль, страчаны альбо не зусім зразумелы сімвалізм завяршальнай часткі песні. Але паказальным ёсць факт прыезду і прывозу багацця на двор святара. Зрэшты, матыў неверагоднага мноства (хлябоў, булак, пірагоў ды інш.) у індаеўрапейскіх мовах звязаны з паняццем святасці, параўн.: літ. *šventas*, бел. святы, пол. *święty*, якія паходзяць ад і.-е. *k'u̯en-to-* 'набухаць, узрастаць, павялічвацца'[66].

Безумоўна, больш поўны і дасканалы аналіз пададзенай песні яшчэ чакае свайго часу, але нашы папярэднія спробы асэнсавання сімволікі ейных паасобных фрагментаў паказваюць на вялікую семантычную нагружанасць тэксту і унікальнасць на мапе дударскага рэгіёну цэнтральнай і паўночна-усходняй Еўропы (прыкладам, аналагі песні «Дудар» не сустракаюцца ў Літве, Латвіі, Польшчы, Украіне, Расіі).

Межы гэтага артыкула не дазваляюць раскрыць усе тэмы і ракурсы, звязаныя з дударскай праблематыкай у Літве і Беларусі. Па-за ўвагай застаўся разгорнуты аналіз казачнага матэрыялу, больш дэталёвы і поўны агляд песняў, ускосна звязаных з тэмай дуды, а таксама надзвычай цікавы «астранамічны» аспект.

Трэба адзначыць, што, да жалю, тэма дуды ў нашым рэгіёне яшчэ вельмі слаба распрацаваная, шмат матэрыялаў знаходзяцца ў музейных і архіўных фондах розных краін, нешматлікае і кола даследчыкаў. Трэба толькі спадзявацца на тое, што наступныя гады прынясуць новы плён у даследаваннях дударскай традыцыі, а дударскі міф стане явай на нашых землях. ✸

Аўтар шчыра дзякуе за дапамогу ў падрыхтоўцы артыкула Таццяне Валодзінай, Сяргею Санько, Уладзімеру Лобачу, Ярашу Малішэўскаму.

---

[1] Žilevičius J., Matelis V. Native Lithuanian Musical Instruments // The Musical Quarterly. 1935. Vol. 21. № 1. C. 103-104; Jurkštas V. Labanoro dūda // Mokslas ir gyvenimas. 1976. № 2. C. 39-48.

[2] Schlesinger K. The Music and Musical Instruments of the Bible. Review on: Stainer J. The Music of the Bible, with Some Account of the Development of Modern Musical Instruments from Ancient Types // The Musical Times. 1914. Vol. 55. № 856. C. 379; Garstang J. The Hittite Empire: being a Survey of the History, Geography and Monuments of Hittite Asia Minor and Syria. London, 1929. C. 137.

[3] Санько С. Сюжэт «пра зьніклага бога»: гецка-крыўскія (беларускія) паралелі // Kryūja: Crivica. Baltica. Indogermanica. 1994. № 1. C. 5-24.

[4] Kondratowicz L. Wybór poezyj. T. IV. Warszawa, 1890. C. 180.

[5] Federowski M. Lud Białoruski. T. VIII. Warszawa, 1981. C. 235.

[6] Дуда разам з характэрнымі моўнымі рысамі адзначалася этнографамі XIX ст. як адзін з маркераў «беларускасці» нават сярод насельніцтва вышнявінаў Волгі. Параўнайма сведчанне С. Максімава: *«...Тут і нязменнае дзеканне, і нарэшце класічная дуда – скураны круглы мяшок з прыстаўною да адтуліны жалейкаю, – дуда, якая грае не толькі тады, калі ў яе дзьмуць і водзяць пальцамі, але і калі дзьмуць перастануць»* (Максимов С. Белорусская Смоленщина с соседями // Живописная Россия. Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении / Под общ. ред. П. Семенова. Т. III. Ч. 1 – 2. Литовское и Белорусское Полесье. СПб. – М., 1882. С. 445).

[7] Назина И. Белорусские народные музыкальные инструменты. Мн., 1979. С. 107-120.

[8] Радзивиловская или Кенигсбергская летопись. СПб., 1902, л. 6 об.

[9] Dundulienė P. Vilniaus dūda // Kultūros barai. 1987. C. 64.

[10] Повесть о трех королях-волхвах в западнорусском списке XV века. СПб., 1903. С. 84; Повесть о Тристане и Изольде // Сборник Отделения русского языка и словесности. Т. 44. № 3. СПб., 1880. С. 85.

[11] Назина И. Белорусские народные музыкальные инструменты. Мн., 1979. С. 115-116.

[12] Срезневский И. Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам. Т. I. А – К. СПб., 1893. С. 742.

[13] Литовская метрика. Книга публичных дел. РИБ. Т. 30. Юрьев, 1914. С. 359.

[14] Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі. Ф. 1734, адз. зах. 1а. Актавая кніга полацкага гродзкага суда 1668 – 1669 гг. С. 646.

[15] Акты виленской археографической комиссии. Вильно, 1891. Т. 18. Акты о копных судах (1522 –1707 гг.) № 442. С. 513-514.

[16] Белорусский эротический фольклор. М., 2006. С. 300.

[17] Dunduliene P. Lietuviu etnologija. Vilnius, 1991. C. 333.

[18] Марашевский К.. Komedyja // Известия отделения русского языка и словесности императорской Академии наук. Т. XVI. Кн. 3. СПб., 1911. С. 311-312.

[19] Параўн.: *«Бытавала дуда на Браслаўшчыне... Старажылы памятаюць вандроўнага музыку Юрку Дудара, які ў пачатку XX ст. абходзіў многія вёскі і мястэчкі на Браслаўшчыне. Зафіксаваны цікавы расказ аб выпадку ў Іказні. Падчас калядавання ў гэтым мястэчку група музыкантаў, сярод якіх быў і дудар, зайшла ў дом да ксяндза. Святар толькі нядаўна прыехаў на Браслаўшчыну і не ведаў традыцый калядавання. Ён закрычаў на музыкаў і тыя кінуліся прэч. У сумятніцы дуда звалілася на падлогу і праціягвала гучаць, чым нямала напужала ксяндза. Пазней святар разабраўся ў чым справа і шчодра пачаставаў калядоўшчыкаў»* (Памяць: Браслаўскі раён: гісторыка-дакументальныя хронікі гарадоў і раёнаў Беларусі. Мн., 1998. С. 67).

[20] Баршчэўскі Я. Выбраныя творы. Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях. Мн., 1998. С. 81-317.

[21] Мальдзіс А. Падарожжа ў XIX стагоддзе. Мн., 1969. С. 69.

[22] Никифоровский Н. Очерки Витебской Белоруссии. 2. Дударь и музыка // Этнографическое обозрение. Кн. 13 – 14. № 2 – 3. М., 1892. С. 7-8.

[23] Романов Е. Вымирающий инструмент // Виленский календарь на 1910 год. С. 123-129.

[24] Анимелле Н. Быт белорусских крестьян // Этнографический сборник. Вып. 2. СПб, 1854. С. 250.

[25] Никифоровский Н. Очерки Витебской Белоруссии. 2. Дударь и музыка. С. 9-10.

[26] Тамсама.

[27] Тамсама.
[28] Латышскі даследчык В. Муктупавэлс мяркуе, што «лівонскія» дуды (эстонскія і заходнялатышскія) тыпалагічна больш набліжаныя да шведскай дуды, тады як латгальскія і літоўскія інструменты далучаюцца ім да цэнтральна-усходнееўрапейскай традыцыі (гл.: Muktupāvels V. Musical Instruments in the Baltic Region: Historiography and Traditions // http://www.music.lv/mukti/BalticMI.htm). Між тым, канструктыўнае падабенства літоўскіх, латгальскіх і эстонскіх дудаў не дазваляе цалкам згадзіцца з гэткім меркаваннем.
[29] Никифоровский Н. Очерки Витебской Белоруссии. 2. Дударь и музыка. С. 9-10.
[30] Тамсама.
[31] Rypiński A. Białorus. Paris, 1830. С. 217-228.
[32] Iwanowska H., Onslow H. Some White Ruthenian Folk-Songs // Folklore. 1914. Vol. 25. №. 1. С. 99.
[33] Шейн П. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 1. Ч. 1. // Сборник Отделения русского языка и словесности. Т. 41. СПб., 1887. С. 530-532.
[34] Дадатковай ілюстрацыяй могуць служыць прыклады беларускіх прымавак: *«Бяда не дуда: пішчыць, а не грае». «Бяда як дуда: зачнеш дуць, аж слёзы набягуць». «Бяда як дуда: станет дуць, слёзы самі йдуць»* (Прыказкі і прымаўкі. Т. 1. Мн., 1976. С. 444).
[35] У справе паходжання беларускай назвы меладычнай трубкі нельга абысці і факт заходнееўрапейскай назвы для жалейкі (ням. Schalmei). Паводле вышэй згаданага слоўніка Памвы Бярынды жалейка завецца жаламейк(м)а, што можа даць падставу убачыць у гэтай назве кантамінацыю беларускай і еўрапейскай моўных рэаліяў.
[36] Паказальны факт грання дударом толькі на Каляды, Новы год і Хрышчэнне (Зап. У. Лобачам у 2003 г. ад Чарнавок Валянціны Пятроўны, 1916 г. н. у в. Чарнавокі Дрысенскага (В-Дзвінскага) р-на.
[37] Лірыка беларускага вяселля. Мн., 1979. С. 529.
[38] Зап. Л. Салавей у 1967 г. ад Скурко Н. Е., 1910 г. н. у в. Навасёлкі Мядзельскага р-на.
[39] Жаніцьба Цярэшкі. Мн., 1993. № 37. С. ??.
[40] З нешматлікіх беларускіх фактаў, якія ілюструюць тэму – фрагмент купальскай песні: *«...Да ў Рабуні скрыпкі-дудкі йграюць, // Старыя бабы уміраюць»* (Купальскія і пятроўскія песні. Мн., 1985. № 532. С. 244).
[41] Народны тэатр. Мн., 1983. С. 118.
[42] Параўн.: *«Па гары дудар ходзіць, Карагод дзевак водзіць...»* // Жаніцьба Цярэшкі. Мн., 1993. С.114.
[43] Гл., прыкладам, пра касмаганічную інтэрпрэтацыю ткацтва: Элиаде М. Азиатская алхимия. Сборник эссе. М., 1988. С. 488-452.
[44] Кацар М. Паганскае капішча ў Менску ў XIX – пачатку XX ст. // Druvis. Almanah Centru etnakasmalogiji «Kryŭja». 2005. № 1. С. 132.
[45] Пра знахара-дудара Арцёма, што паратварыў хлапца Сіяпана ў ваўкалака гл.: Шпилевский П. Исследование о вовкалаках: На основании белорусских поверий // Москвитянин. 1853. № 5. Кн. 1. Отд. III. С. 20-25. Варыянт легенды гл.: Баршчэўскі Я. Выбраныя творы. Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях. Мн., 1998. С. 127-135. Параўнайма таксама: *«У ваколіцах Дзісны, у в. Ліпна жыў на пач. XX ст. дудар – "троху калека, старык", які "знаў". Яго абавязкова запрашалі на вясельлі, іначай шалелі коні ды біліся людзі, а маладыя былі "чужымі" у першую ноч. Мог зрабіць так, што гарэлка ў чарцы пачынала кіпець. Аднаго разу, калі ён адклаў дуду і пайшоў да стала выпіць, дзеўка яе ўзяла і паспрабавала падзьмуць, пасьля чаго ў яе разьдзьмула твар. Паміраў цяжка, то падымалі столь»* (Зап. Т. Валодзіна і У. Лобач у 2007 г. ад Гіргеля Міхаіла Пятровіча, 1917 г. н. у в. Вялец Глыбоцкага р-на). Аб дудары-чарадзеі Міколе Гігелі гл. таксама этнаграфічныя запісы У. Лобача, зробленыя у 2003 г. ад Чарнавок Валянціны Пятроўны, 1916 г. н. у в. Чарнавокі Дрысенскага (В-Дзвінскага) р-на. Параўн. таксама замову «Ад сурокаў»: *«Соль, саліца, божая памажніца, усім людзям памагаеш, памажы (імя), а я бабка-дударыха, дай, Гасподзь на помач, а мой сьвяты дух».* (Зап. У. Лобач у 1996 г. ад Алейнік Надзеі Васільеўны, 1920 г. н., в. Красьнікі Чашніцкага р-на).
[46] Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 3. Г – І. Мн., 1985. С. 164.
[47] Санько С. Дундар // Беларуская міфалогія: Энцыкладпедычны слоўнік. Мн., 2004. С. 157. Што праўда, такому непасрэднаму суаднясенню перашкаджае тое, што протагерм. **thunraz* безварункава ўзводзіцца да і.-е. **(s)tene-* 'рэвербаваць, грымець' з надзейнымі працягамі кшталту ст.-інд. *tanayitnu-* 'які грыміць, шуміць', перс. *tundar* 'гром', лац. *tonare* 'грымець' і інш. Імаверная сувязь з бел. стогн, рус. стон, праслав. *stenati 'гудзець, грымець' (ЭСБМ 12, 279). Аднак трэба ўзяць пад увагу тое, што і для літоўскіх, і для беларускіх гаворак (і шырэй) уласцівае існаванне форм з глухім і звонкім зычным у анлаўце. У разгляданым выпадку паказальным з'яўляецца наяўнасць у першым перакладзе Бібліі на літоўскую мову Ёнаса Брэткунаса слова *tutukles,* якое гласіравана па-нямецку як «die litauische duden», г. зн. «літоўская дуда» (Sliužinskas R. Ankstyvoji lietuviškosios etnomuzikologijos terminija bei savokos: atradimai ir paklydimai // Tautosakos darbai. 2004. № XX. С. 65). Слова – тыповае nomina instrumenti, а, такім чынам, яго дублетам магло б быць **duduklis* (параўн. *dudulis, dudultis*). Падобна, што тут мы маем справу з кантамінацыяй слоў са значэннямі 'грымець' і 'граць на дудзе' (Заіем рэд.).
[48] Иванов В., Топоров В. Перун // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. Т. 2. М., 1998. С. 307.
[49] Шейн П. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 1. Ч. 1. С. 530-532; Шырма Р. Беларускія народныя песні. Т. 3. Мн., 1962. С. 99-100.
[50] Р. Шырма прыводзіць факт спявання песні «Дудар» пасля выканання валачобных песняў-зычэнняў гаспадарам на Вялікдзень (Шырма Р. Беларускія народныя песні. Т. 3. Мн., 1962. С. 99-100).
[51] Згаданыя прыклады дазваляе сфармуляваць перад даследчыкамі праблему сакральнай спецыялізацыі геаграфічных і пляменных зонаў у архаічныя часы, з улікам неаднароднасці статусаў згаданых тэрыторыяў. Звяртае на сябе ўвагу і адрозненне ў спецыфіцы калядная абраднасці на згаданых тэрыторыях: на Палессі – абыходны, віншавальны характар (Калядаванне); на поўначы Беларусі – ініцыяцыйны характар (жаніцьба Цярэшкі). На апошнім факце варта засяродзіць увагу асобна ў сувязі з інфармацыяй аб найпазнейшых фіксацыях захаванасці традыцыі дудовага грання на тэрыторыі, амаль цалкам адпаведнай рэгіену пашырэння абрада «жаніцьбы Цярэшкі», (паводле экспедыцый Т. Кашкурэвіча, А. Ляся – да 60-х г. XX ст.), хоць тапанімічныя, антрапанімічныя, а таксама гістарычныя факты паказваюць на пашырэнне дударскай традыцыі ў больш раннія перыяды на ўсёй тэрыторыі Беларусі.
[52] Да гэтага ж паказальная ў памянёнай песні замена імя Васіль на Ясенька. Гл. таксама: Санько С. Аўсень // Беларуская міфалогія: Энцыклапедычны слоўнік. Мн., 2004. С. 29-30.
[53] Lietuvių liaudies dainynas. T. VI. Darbo dainos. Vilnius, 1993. С. 151.
[54] Нараджэнне трох братоў з яечак адсылае да часоў першатварэння, што ў нашым выпадку добра стасуецца з навагодняй тэмай. Да тэмы было б заманліва прывесці і паданні аб Васіліску, ягонага нараджэння з яйка знесенага чорным пеўнем, якому у беларускай міфалогіі адпавядае – Агняны цмок, змей, альбо Спарыш. Сувязь дуды са змяінымі персанажамі час ад часу ўзнікае ў беларускіх паданнях. Параўнайма легенду «Змяіная выспа», дзе два разы на год на Дабравешчанне і Узвіжанне сам Цар змеяў у выглядзе юнака ходзіць па лесе і грае на чароўнай дудзе (Зап. у в. Сомры Крупскага р-на // Легенды і паданьні з рукапісу Баравулі Міхаіла Адамавіча, сабраныя ім і ягонымі вучнямі ў этнаграфічных экспедыцыях па мясцовасці).
[55] Отчык (дыялект., старажыт.) – пчаляр.
[56] Паэзія беларускага земляробчага календара. Мн., 1992. С 211-212.
[57] Тамсама. С. 443.
[58] Восеньскія і талочныя песні. Мн., 1981. С. 284.
[59] Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 78-79.
[60] Дзіцячы фальклор. Мн., 1972. С. 331.
[61] Параўн.: *«...иная "сиипная девка посоромитца" не только потанцовать, но и подойти к играющему "дудару" из-за комическаго напоминания дуды о "соромносии"»* (Никифоровский Н. Очерки Витебской Белоруссии. 2. Дударь и музыка. С. 13).
[62] Белорусский эротический фольклор. С. 126.
[63] Тамсама. С. 204.
[64] Тамсама. С. 207.
[65] Дзіцячы фальклор. Мн., 1972. С. 247.
[66] Топоров В. Об одном архаичном индоевропейском элементе в древнерусской духовной культуре – **svęt-* // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 184-252; Топоров В. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. М., 1995. С. 7-9.

БАЛЦКАЯ ЦЫВІЛІЗАЦЫЯ СЁННЯ

ЁНАС
ТРЫНКУНАС

Культуру балтаў мы разумеем як агульную культурную спадчыну некалькіх прыбалтыйскіх народаў, а таксама жывую традыцыю, у якой можна заўважыць яе праявы.

Сёння літоўцы, латышы і беларусы (або крывічы) успрымаюцца як народы розных культураў, хоць ўважлівы позірк этнолага выяўляе агульнабалцкі культурны субстрат. Тэрыторыю гэтага субстрату выразна паказваюць лінгвістычныя, археалагічныя і этналагічныя мапы. За мінулае тысячагоддзе тэрыторыя балтаў зменшылася да 1/6 свайго былога памеру. Ці будзе гэтая тэндэнцыя пераважаць і далей? Працэсы глабалізацыі закрануць і пазасталую невялікую тэрыторыю балтаў. Ці існуе нейкая магчымасць развіцця балцкай цывілізацыі?

Падчас Першага Кангрэсу літоўскай культуры (1990 г.) тэма супольнай балцкай культуры абмяркоўвалася як самастойнае і актуальнае пытанне[1]. Гучалі паведамленні з вуснаў прадстаўнікоў літоўцаў, латышоў, беларусаў і нават прусаў ды ятвягаў. Падобны склад дакладчыкаў паказвае, якім чынам інтэрпрэтавалася паняцце балцкай культуры. Светаадчуванне, разнастайныя культурныя, рэлігійныя і мастацкія формы ды гістарычнае мінулае стварылі сукупнасць роднасных культураў, якая і была названа культурай балтаў.

На тым агульнабалцкім сходзе гаворка ішла пра патрэбу працы, якая б актывізавала балцкую цывілізацыю (гэтак яе можна было б называць). Яе патэнцыял ёсць нагэтулькі моцным ды рэальным, што мэтанакіраваныя культурніцкія захады маглі б даць добрыя вынікі.

Цывілізацыю балтаў можна ўявіць, як мазаіку або разбітае на некалькі кавалкаў люстэрка. Хоць асобныя часткі гэтай мазаікі і здаюцца самастойнымі ў культурным ды нацыянальным сэнсе, насамрэч яны толькі часткі адзінага цэлага. Гэтае адзінства, або цывілізацыя балтаў, і ёсць адной з найбагацейшых карэнных культураў Еўропы, якая цяпер спіць, нібы легендарнае войска ўсярэдзіне гары.

Гэткая ідэя балцкай культуры заўважна адрозніваецца ад культурнай праграмы літоўскага народу, якую абвясціў філосаф Стасіс Шалкаўскіс – сінтэзаваць культуры Захаду і Усходу. Ідэя балцкай цывілізацыі мае на ўвазе сінтэз балцкіх культураў.

Рабіліся розныя захады для сінтэзу або задзіночання балтаў. Крокі да збліжэння літоўцаў і латышоў мелі найбольш шанцаў. Існавалі нават праекты стварэння агульнай дзяржавы балтаў – літоўцаў ды латышоў, была распрацаваная ідэалогія балцкага адзінства. Але гэтыя крокі аказаліся марнымі. І ў Літве, і ў Латвіі, асабліва ў міжваенны перыяд незалежнасці, верх узялі ідэі нацыянальнай адасобленасці.

У савецкія часы, калі было менш магчымасцяў разважаць аб дзяржаўнасці, узмацніліся фальклорныя рухі. Узрасла цікавасць да этнічных каранёў і жывой народнай традыцыі. Аднаўляліся старадаўнія народныя святы, звычаі і абрады. Тады актывізаваліся стасункі літоўцаў і латышоў у межах этнаграфічнага руху. Сустрэчы адбываліся падчас разнастайных фальклорных святаў, канферэнцыяў і фэстаў. Пачалося супольнае святкаванне дня летняга сонцастаяння (Купалле ці Янаў дзень).

Узнікалі інтэнсіўныя літоўскія рухі ў Латвіі і латышскія ў Літве. Дзейнічалі арганізацыі літоўска-латышскага адзінства. Сільвестрас Гайжунас пісаў, што *«ідэя адзінства балцкіх народаў ужо болей за сто гадоў ёсць адным з фундаментальных лейтматываў латышскай і асабліва літоўскай культураў»*[2].

Бальшыня дзеячоў латышскага адраджэння ў канцы XIX – пачатку XX стст. у сваіх працах уважала літоўцаў і латышоў за галіны аднаго народу. Паэт Ёнас Айсціс казаў пра літоўцаў як спадкаемцаў істоты балцкіх народаў. *«Лёс прусаў і літоўцаў быў адзіны. Першыя зніклі, а мы вытрымалі і вытрымалі таму, што яны зніклі... Вось чаму мы павінны пераняць іх гісторыю сабе: мы ім вінныя, і мы адныя можам цалкам зразумець іх лес»*[3].

У пачатку 1990-х вылучыліся і беларусы. Адна з плыняў беларускага руху, згуртаванне «Kryūja», мела выразную балцкую скіраванасць. У 1993 г. у Мінску бадай упершыню ў нацыянальнай гісторыі без цэнзуры адбылася канферэнцыя «Балты і этнагенез беларусаў»[4]. У 1973 г. арганізацыя падобнай канферэнцыі была забароненая, напэўна, праз яе балцкую арыентацыю. З этнічнага гледзішча беларусы – таксама балты, хоць і адрозніваюцца сваёй мовай.

Больш за дзесяць гадоў таму, у перыяд палітычных пераменаў, аднавілася назва «прусы» ды ідэя іх адраджэння. Актыўна пачаў дзейнічаць клуб «Prūsa» у Вільні, падобныя аб'яднанні з'явіліся і ў іншых балцкіх землях. У Германіі дзейнічала таварыства «Tolkemita», якое злучыла даўніх жыхароў Прусіі. Прусы рупіліся балцкай спадчынай, рабілі захады дзеля адраджэння прускай мовы. Найбольш

У загалоўку выкарыстаная выява бронзавай падвескі-лунніцы з эмаллю (ранні жалезны век), знойдзенай каля в. Адаменка (Быхаўскі р-н).

у гэтым абсягу было зроблена мовазнаўцам Летасам Палмайцісам (Мікеліс Клусіс), які падрыхтаваў «Граматыку сучаснай прускай мовы» (1989) і «Падставовы літоўска-прускі слоўнік» (1999).

Што ж у нас адбылося і змянілася за мінулае дзесяцігоддзе? Вялікі размах і спадзевы суцішыліся, балцкая чыннасць сёння ледзьве прыкметная. Дзесяцігоддзе незалежнасці ператварыла балтаў у своеасаблівых ізаляцыяністаў, – зразумела, гэтак адбылася не з іх уласнай волі. Сувязі літоўцаў і латышоў сёння больш фармальныя, камерцыйныя або палітычныя, аб адзінстве ці ідэалогіі балтаў амаль ніхто не ўзгадвае. Паўстае ўсё больш глухая сцяна між Літвой і Беларуссю, чаго ніколі не было. Скла́ліся неспрыяльныя ўмовы для існавання «Kryūji», але крывічы – гэтак сябе больш любяць называць балцкія беларусы – настроеныя рашуча.

У Польшчы ўсё большую папулярнасць набываюць ятвягі ды прусы. Моладзь Сувалкійскага краю проста называе сябе «балтамі», а процьма аматараў сярэднявечнай зброі – ятвягамі (jaćwingowie). У Лідзбарку – частцы польскай Прусіі збіраюцца паставіць помнік Геркусу Мантасу. Ідэя балцкай цывілізацыі стала пра сябе нагадвае, і ў будучыні яна адновіцца.

Нядаўна ўбачыла свет напісаная семдзесят гадоў таму кніга Відунаса «Сем стагоддзяў нямецка-літоўскіх адносінаў», у якой абмяркоўваюцца пытанні стасункаў балтаў з Захадам. Сёння яна зноў актуальная, бо ўжо ўся Літва трапіла ў падобную сітуацыю, у якой калісьці апынуліся жыхары Малой Літвы. У сваёй кнізе Відунас пісаў аб гістарычным досведзе: *«Літоўцам заставалася спадзявацца толькі на саміх сябе. Тым не менш, гэта выйшла на лепшае. Гэтак літоўцы навучыліся пакладацца на ўласныя сілы»*[5].

Калі мы гаворым пра цывілізацыю балтаў, уяўляем балцкія народы ды родныя ім нацыянальныя культуры. Духоўная культура мае разнастайныя спосабы захавання і творчага існавання. Ужо адно захаванне мовы дае магчымасць выжыць ідэям і самабытнаму светаадчуванню. Балты захавалі найбагацейшы фальклор, які з'яўляецца моцнай сілай, этнічным культурным ядром, што пастаянна жывіць выяўленчыя формы культуры і мастацтва. Наш спосаб мыслення, адчуванне свету ды прыроды, спосаб стварэння і захавання мастацтва ды прыгажосці, маральнае светаразуменне – гэта духоўныя рысы, якія трэба пазнаць і нам самім. Усё гэта выяўляецца ў нашым сённяшнім жыцці – і ў дрэнным і ў добрым выглядзе. У мастацкай творчасці балцкі менталітэт нярэдка выяўляецца міжволі, часта несвядома.

Заўважыць гэта нялёгка, і, можа, толькі сёння з'явіліся інтэлектавыя сродкі, што дапамагаюць знайсці тыя вытокі. Нехта сумняецца ў старажытнасці сялянскай культуры ды яе балцкасці. Літоўскі кансерватызм рэальны, прывязанасць да традыцыяў бацькоў і прадзедаў моцная. Этнолаг Ангеле Вішняўскайтэ зацеміла, што мноства літоўскіх народных звычаяў і фальклорных твораў праз доўгі час захавала тыя самыя старажытныя формы. Яна піша: *«Заціемы Ё. Пабрэжаса сведчаць, <...> што многія жамойцкія абрады пачатку XIX ст. дайшлі да XX-га стагоддзя ў амаль нязменнай форме»*[6]. Пра век народных песень ніхто не можа распавесці чагосьці ўцямнага, але бясспрэчна тое, што іх асноўныя ідэі ды сімвалы сягаюць найдаўнейшых балцкіх часоў.

У гэтым артыкуле зробім агляд адно некаторых літоўскіх формаў сучаснай балцкай цывілізацыі.

Аб літоўскім нацыянальным характары напісана нямала, вылучаючы працавітасць, чалавечнасць, прывязанасць да роднай зямлі, канфармізм ды іншыя рысы, якія найчасцей былі вонкавымі назіраннямі або пералікам гістарычных фактаў. Аднак сапраўды глыбокіх і аналітычных працаў было зусім няшмат. Падрабязней могуць распавесці сучасныя спецыялісты ў этналогіі ці культуралогіі.

Вывучэнне этнічнага менталітэту ёсць галоўным пытаннем, якое нам рупіць. Да спосабу мыслення далучаюцца духоўныя традыцыі, светагляд і светаадчуванне, што ўплываюць на паводзіны людзей, міжасабовыя стасункі, а таксама сувязі з наваколлем ды вобразам свету, творчай дзейнасцю.

Старажытным культурам уласцівая з'ява структурнай адпаведнасці і тоеснасці светаадчування, выяўленчых і мастацкіх формаў. Гэтую з'яву можна назваць ізамарфізмам. Кожная культура арганізуе свой код, які дзейнічае ў разнастайных культурных формах.

Этнамузыколагі заўважылі адпаведнасць традыцыйнай музыкі і народнай арнаментыкі. Прасторавая сіметрычнасць (люстэркавасць) уласцівая ўсяму старадаўняму народнаму мастацтву літоўцаў. Згодна з гэткім гледзішчам для традыцыйнай культуры характэрнае разуменне мноства паняццяў у адзінстве, г. зн. мелодыя, арнамент, архітэктура, форма танцаў і скульптуры ўвасабляюць тое самае[7].

У Літве найдаўжэй, чым дзесьці ў Еўропе, інфармацыя перадавалася іншым спосабам, адрозным ад звычайнага. Існавала ўпэўненасць у тым, што супольным спевам, гульнёй, танцам старэйшыя могуць перадаваць моладзі не толькі досвед, але і пэўную жыццёвую мадэль. Гэткімі стабільнымі формамі ўласнай традыцыйнай культуры імкнуліся адрадзіць сувязь з дзядамі і багамі.

Наўрад ці мы знойдзем у разбуранай і злепленай з выпадковых, пазычаных або навязаных частак сучаснай культуры структурную тоеснасць ва ўсіх формах праяўлення. Балцкая культура літоўцаў адрознівалася моцнай структурнай самаабаронай, якая з цяжкасцю дазваляла неадпаведныя барбарызмы.

Мова – у сваёй структуры і формах увасабляе традыцыі мыслення ды светаадчування. Літоўская мова – адна з найстаражытнейшых у Еўропе, утрымлівае шмат характэрных для індаеўрапейскай прамовы рысаў. Гэтая мова, як добрае сховішча, назапашвала элементы і светагляду, і светаадчування. Мова – гэта не толькі сродак перадачы сухой інфармацыі або сродак камунікацыі. Літоўская мова сваімі формамі выказвае і маральныя палажэнні. Багацце памяншальных формаў азначае пазітыўную паставу карыстальнікаў мовы, іх намаганні пашыраць дабрыню, паказвае перавагу маральнага пачатку.

Паэтка Она Балюканітэ сказала аднойчы, што літоўская мова пяшчотная, далікатная, «жаноцкая», у ёй здаўна закадавана шмат станоўчых пачуццяў да свету ды людзей. Можа і гэта дапаможа ёй захавацца на скрыжаванні эпохаў?

Мовазнаўца А. Сурба, які напісаў калісьці артыкул «Колькі словаў аб прыгажосці стыляў і далікатнасці ў літоўска-латышскіх казках», разважаў аб адметнасці балцкіх моваў: *«Сказы балцкага стылю плаўна плывуць, нібы лебедзі па чыстай вадзе... Зграбны вытанчаны стыль нараджаецца выключна з ветлівага, мілага такту як твору псіхалогіі, але ніколі з суровай сухасці простай "логікі" альбо холаду. Вось і старадаўняя культура балтаў, глянсуючы праз пяшчотныя стылі казак, дагэтуль вучыць не толькі празрыстасці думкі, але і ветласці сэрца, такту...»*[8].

Пра спосаб мыслення пісаў таксама Відунас, параўноўваючы адрозненні літоўскага і нямецкага менталітэтаў у кнізе ўспамінаў

«Турма – вызваленне» (1947): *«Толькі ён (немец) цяжка пакутуе, тлумачачы розумам тое, што можна ахапіць адно толькі сузіраннем. Мабыць нам, літоўцам, гэта дадзена ад нараджэння»*[9]. Відунасу здавалася, што немцы больш трымаюцца пісанага слова, літары закону.

Гэтае разыходжанне трэба было б звязваць з адрозненнямі паміж пісьмовымі і непісьмовымі культурамі. Варта адзначыць, што непісьмовая культура, якой часткова была літоўская, мела і свае перавагі. Відунас, відаць, адпаведна выбраў для сябе імя таго, хто спазнае мудрасць – *Вешчуна.* Выдатны філолаг Віктарас Фалькенханас, шмат працаваўшы з Відунасам, быў глыбока ўпэўнены ў правільнасці духоўна-пачуццёвага мыслення і пазнання, за што быў удзячны Відунасу[10].

Апошнім часам намаганнямі этнолагаў усё больш даследуецца літоўскі менталітэт. Тут варта згадаць артыкулы Марыі Заўялавай аб літоўскім фальклоры і звычаях.

Літоўскія замовы выяўляюць архаічнае мысленне ды канцэпцыю мадэлі свету ў параўнанні з расійскімі замовамі, у якіх адлюстраваны хрысціянскі светагляд. У літоўскіх замовах звяртаюцца да небяспечных сілаў (змяя, хваробы ды інш.) ветліва, шукаючы згоды або дамоўленасці, яны часта называюцца ветлівымі імёнамі «прыгожых птушачак». Жыццё адпавядае прынцыпу *«мірнага суіснавання з галоўнымі варожымі сіламі»*[11]. Гэткая тактыка літоўцаў – дамовіцца з пагрозлівымі сіламі, знайсці спосаб суіснавання, а не ваяваць з імі, вельмі відочная і ў найноўшай гісторыі. Але змаганне падчас паўстанняў і партызанкі сведчыць пра тое, што калі парушаецца сапраўдная мяжа, тады ўлучаюцца сілы актыўнай абароны ды супраціву.

Калі літоўцаў называюць канфармістамі, мяркуецца, што гэта адмоўная якасць, атрыманая ў спадчыну ад прыгону або савецкага перыяду. Аднак выдае на тое, што гэта даўнейшая якасць, якая дапамагала літоўцам выжыць у самыя цяжкія часы. На думку М. Заўялавай, шаптун у літоўцаў адчувае сябе дастаткова моцным, каб наўпрост, без пасярэднікаў сутыкнуцца з хваробамі або іх прычынамі. Толькі пазней, пад уплывам хрысціянства, у замовах узнікаюць пасярэднікі ў постаці магутных боскіх персанажаў. Тут можна заўважыць праявы глыбіннага індывідуалізму літоўцаў, якія варта было б лічыць кансерватыўнай і самаахоўнай пазіцыяй.

Хрысціянства фармавала вобраз цэнтралізаванага свету. У гэткім свеце асоба, шаптун дзейнічае толькі праз пасярэдніка, звяртаючыся да найвышэйшага боства або святога. Тым часам, старыя літоўскія замовы паказваюць, што свет разумеўся ў форме разнастайных і самастойных стыхіяў – агню, вады, дрэва ды інш., таксама і бостваў – як узаемазвязаная сукупнасць, у якой жыве ды дзейнічае самастойны чалавек. Гэта космас поліцэнтрычнага сусвету з мноствам дзейных сілаў. Хоць літоўцы ўжо і ўважаліся за хрысціянаў, іх мысленне яшчэ заставалася політэістычным і поліцэнтрычным, а чалавек успрымаўся як адна з існых сілаў.

У такім складаным свеце трэба было шукаць ды ствараць парадак, які дапамог бы чалавеку і самому існаванню. Парадак мог з'явіцца толькі праз дапасаванне, гарманізацыю разнастайнасці дзейных сілаў, г. зн. праз стварэнне *дарны-гармоніі (darna)*. Дарна дасягалася намаганнямі багоў і людзей, што стваралі космас. Сама літоўская мова паказвае перадумовы, якія фармавалі ідэю гармоніі. Слова «праца» *(darbas)* сталася «мараллю» *(dora)*, «гармоніяй» *(darna)*, «згодай» *(dermė)*, «ураджаем» *(derlius)* ды іншымі паняццямі. Маральны або добры – гэта той, хто ўмее ладзіць і дастасоўвацца, умее працаваць. Гэта асноўны прынцып старадаўняй культуры, які даўжэй за ўсё захаваўся ў традыцыях балтаў. Індыйская дхарма нагадвае літоўскую дарну не толькі падобным гучаннем. Суладдзе (санскр. *dharma*) вызначае сусветны парадак, найвышэйшы маральны і касмічны прынцып.

Калі зірнем на традыцыю літоўскай талерантнасці, убачым, што і ў ёй праяўляецца гарманічны светагляд. Князь Гедымін у свой час абвясціў, што ў сваім краі ён дазваляе розным народам шанаваць багоў паводле ўласных традыцыяў. У тагачаснай Еўропе гэта было незвычайнай справай, але сёння гэта гучыць актуальна. Гісторыкі тлумачаць, што Гедымін дэманстраваў архаічнае гледзішча, паводле якога сукрэвічы з цярпімасцю ставіліся да ўзаемных рэлігійных перакананняў. Гэты прыклад ілюструе тое, як старадаўні прынцып набывае сучаснае аблічча.

Да апошняга часу даражэйшай за ўсё для літоўца была зямля. Увесь этнічны літоўскі светагляд можна было б назваць светаглядам жыцця. Гэта зразумела, бо бацькі або прадзеды бальшыні сучасных літоўцаў былі земляробамі. Прычым не трэба абмяжоўвацца толькі гаспадарчай дзейнасцю сялянаў. Навакольны свет успрымаўся як жывы космас: усё асяроддзе, усе прадметы пульсавалі жыццём. Мова, фальклор, звычаі ўвасаблялі агульныя жыццёвыя ідэі. Жыццё чалавека ды праца былі прыстасаваныя да сілаў прыроды і зямлі. Самай высакароднай і шанаванай для літоўца прафесіяй было земляробства. Нават развіццё асобы разумелася як вырошчванне у адпаведнасці з магчымасцямі прыроды. Страта зямлі разглядалася як згуба, смерць. У сённяшняй Літве адбываюцца змены, скіраваныя на паслабленне сувязяў з зямлёй ды канчатковы іх разрыў. Гэта азначае альбо істотную змену быцця літоўцаў, пазбаўленых сваіх каранёў, альбо іх знікненне як народа.

Мы – народ песеннай культуры. Песня для балтаў заўсёды была найважнейшым сродкам выяўлення душы. Песня ажыўляла існаванне чалавека, паказвала сутнасць жыцця. І старыя, і маладыя, мужчыны ды жанчыны – усе спявалі ў працы, радасці ці смутку. Часам перадавалі песню іншым нібы найдаражэйшую маёмасць, як вечны агонь. Філосаф Антанас Мацэйна пісаў: *«Сапраўднай аб'ектывацыяй літоўскай душы ёсць песня. Літоўцы спяваюць не дзеля мастацтва, але каб з дапамогай песні надаць свайму жыццю форму, матэрыялізаваць яго»*[12].

Падчас адраджэння літоўцы і латышы здолелі нават узняць «спеўную рэвалюцыю», г. зн. рэвалюцыю без праліцця крыві. Адзін з замежных журналістаў, пабываўшы на мітынгу ў Рызе сказаў, што быў агаломшаны, бо *«на тым мітынгу ў людзей гэткія прыгожыя, натхнёныя твары. Ніякай нецярплівасці. І тысячы спяваюць...»*. Гэтыя негвалтоўныя акцыі ў змаганні – феномен, які заўважна вылучаецца сярод нацыянальных рухаў у іншых рэгіёнах.

Гэткая традыцыя літоўскага мыслення прыкметная і ў сучасным творчым выяўленні. Усё часцей заўважаецца, што ў найбольш цікавых літоўскіх творах прабіваецца балцкая архаіка, якая ўспрымаецца як авангардная мастацкая творчасць. Гэтак кажуць пра тэатр, музыку і літаратуру.

Паходжанне літоўскага музычнага авангардызму, на думку кампазітара Бронюса Кутавічуса, схаванае ў літоўскай культуры, у народных песнях, іх настроі, рытміцы, ладзе. З гледзішча кампазітара, авангардызм – гэта тое, што не капіюецца, ёсць толькі ў Літве ды не існуе ў іншых краінах[13]. Кутавічус «адкрыў» застылы час, гарманічны матыў, што паўтараецца, той вечны язычніцкі час, без пачатку і заканчэння. Выкарыстоўваючы ў сваёй музыцы элементы іншых культураў, ён трансфармуе іх ды перакладае на сваю мову, робіць сваімі – літоўскімі. Даследчыца творчасці кампазітара Інга Ясінскайтэ-Янкаўскене назвала сваю кнігу «Паганскі авангардызм», характарызуючы гэтымі словамі мадэрнізм музычнай творчасці знакамітага кампазітара.

Свет мастацтва звярнуў увагу і на феномен найноўшага літоўскага тэатру, які вылучаецца сваёй самабытнасцю сярод еўрапейскіх узораў. Мастацтвазнаўцы ды крытыкі спрабуюць вытлумачыць гэтую «анамалію», як яны яго называюць. У артыкуле аб творчасці Эймунтаса Някрошуса напісана: *«У Жамойці ёсць яшчэ цуды. Тут людзі больш бачаць, назіраюць... Побач з богам хрысціянаў яшчэ дзейнічаюць паганскія багі»*. Някрошус, ствараючы свой мастацкі свет, ужывае першасныя элементы – ваду, агонь, паветра, каменне, дрэва і метал. Ён нават карыстаецца не лінейным часам, а тым, што рухаецца канцэнтрычнымі коламі, пульсуючы па ўсіх кірунках – сапраўдным паганскім часам. Белае становіцца чорным, жыццё – смерцю, а смерць – жыццём. Ставячы творы А. Чэхава, У. Шэкспіра, ён стварае літоўскі паганскі тэатр. Прынцып творчасці Б. Кутавічуса такі самы – ён выкарыстоўвае музыку іншых народаў ва ўласнай літоўскай творчасці. Гэта сведчыць пра вельмі моцную, трывалую, глыбінную і самабытную традыцыю арганізацыі свету ды мыслення.

Нехта з гісторыкаў лічыць балцкую культуру адсталай у цывілізацыйным сэнсе. Маўляў, у еўрапейскім кантэксце шмат што ў нас адставала – і хрост, і прыкметы цывілізаванасці ды г. д. Цвердзяць, што гэткая ацэна ёсць аб'ектыўнай, падмацаванай фактамі. І ўсё ж такі, можа быць іншая ступень ацэны, а само паняцце «асталасці» адноснае. Гэтак у перыяд нацыянальнага адраджэння, у XIX ст., была зробленая стаўка менавіта на культуру сялянаў ды іх неразвітую «асталую» мову, а не на панскую культуру. Відунас амаль усёй творчасцю вырашаў праблему сваёй нацыянальнай асталасці, шукаючы і знаходзячы ў сваёй культуры падставовыя каштоўнасці, якія найчасцей хаваліся ў гэтай самай «асталасці». Паэт Ёнас Айсціс разважаў: *«Часам я задумляюся: можа мы паводзім сябе памылкова, калі пакладаем надзеі толькі на ўласцівасці быцця найвышэйшых і найвысакароднейшых народаў. Можа ў нашых недахопах, слабасцях ды заганах адно і схаваная ўся нашая жыццёвасць ды моц. І кажу гэтак зусім без іроніі. Маргірыс не можа быць апірышчам для ўсяго народа»*[14].

«Асталасць» становіцца «авангардам», а вядомая прымаўка *«няма таго дрэннага, што б на лепшае не выйшла»* служыць формулай, якая тлумачыць жыццё і падзеі. Гэтая формула насамрэч азначае пастаяннае чаргаванне каштоўнасцяў свету ды жыцця. Паганская Літва ўсё яшчэ застаецца папулярнай у нашым уяўленні гісторыі, хоць робіцца шмат намаганняў, дзеля таго каб знішчыць рамантызм ды яго міфы.

Ад самога пачатку нацыянальнага адраджэння балтаў з'явілася імкненне вярнуцца да сваёй язычніцкай або паганскай веры. Сімонас Даўкантас, Андрус Вішцяліс, Відунас ды інш. так ці інакш сімпатызавалі старажытнай рэлігіі.

Адразу пасля аднаўлення ды стварэння літоўскай і латышскай дзяржаваў, у 1930-я гг., пачалі фармавацца рухі даўняй веры: у Латвіі – дыеўтуры Э. Брастыньша, у Літве – Вісуоміс, пазней Ромува. Гэтую з'яву дакладней за ўсё характарызуе Альфонсас Лінгіс: *«Рэлігія – гэта адна з найбольш характэрных формаў, якімі культура, дакладней кажучы, цывілізацыя ўмацоўвае сваю выключнасць»*[15].

Уваскрашаючы ды адраджаючы старадаўнюю народную рэлігію, ініцыятары намагаліся ўзняць самабытнасць сваёй культуры, засцерагчы яе ад знікнення. Сёння балцкая вера Ромувы, што працягвае пашырацца ў Літве, ёсць пэўнай рэакцыяй на небяспеку, якую нясе малым народам глабалізацыя. У Літве адраджэнне балцкіх веранняў звязанае з дуалізмам, схаваным у самой літоўскай культуры.

Арвідас Шлёгярыс у «Запавеце Нарбертаса Велюса» пісаў, што ад самага ўвядзення хрысціянства ў літоўскай культуры назіраецца раскол, які падзяляе варожыя і супрацьлеглыя вобразы стасункаў чалавека з сусветам. Філосаф развівае думку аб тым, што ў Літве існуе дзве культурныя традыцыі. *«Большыня асобаў-сімвалаў нашай культуры выразна схілялася альбо ў адзін, альбо ў другі бок – да паганства або да хрысціянства <...> Нарбертас Велюс і яго працы – гэта адзін з самых яскравых сімвалаў і праяваў усё яшчэ жывой "паганскай" культурнай асновы літоўцаў»*[16].

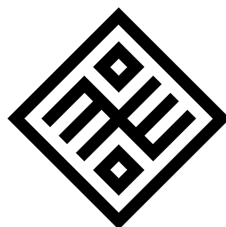
На Кангрэсе літоўскай культуры (1990) латышскі выступоўца Рамантс Янсанс сцвярджаў, што, імкнучыся захаваць балцкую культуру, трэба аб'яднаць духоўныя намаганні балтаў, адрадзіць ды падоўжыць старадаўнюю рэлігію.

Уздымаць гонар літоўскасці – гэткая ідэя была адной з цэнтральных у нацыянальнай ідэалогіі Відунаса. Паводле яго меркавання, літоўцам трэба не апраўдвацца праз сваю слабасць, не займацца абаронай, але ісці смела ў свет ды пашыраць свае цывілізацыйныя ідэі. Сучаснік Відунаса Оскар Мілаш, як вяшчун, бачыў і адчуваў гэтую цывілізацыю. Падчас лекцыі ў Парыжы ў Геаграфічным таварыстве (1919 г.) ён сказаў: *«Заходнія спадары і спадарыні, я кажу аб вашай старажытнай прарадзіме. Так, дачкі і сыны індаеўрапейскай расы, я кажу аб вашай калысцы. Бо Літва – гэткая імглістая ў вашым уяўленні – ёсць найстаражытнейшай і найчысцейшай рэшткай той загадкавай расы <...> Як Рым. Як Элада і асабліва – Францыя, Літва – гэта болей чым радзіма, гэта ідэя, гэта палаючы агмень чалавечай эвалюцыі»*[17]. ✸

Пераклала з літоўскай мовы Святлана Сендзер паводле: Jonas Trinkūnas. Baltų civilizacija šiandien // Romuva. 2004. № 2. C. 4–7.

---

[1] Lietuvos kultūros kongresas. Vilnius, 1991. C. 393–404.
[2] Gaižiūnas S. Kultūros tradicijos baltų literatūrose. Vilnius, 1989. C. 400.
[3] Aistis J. Milfordo gatvės elegijos. Vilnius, 1991. C. 395.
[4] Giedraitis L. Kas yra baltarusiai ir kuo čia dėti mes // Liaudies kultūra. 1993. № 4. C. 54–55.
[5] Vydūnas. Septyni šimtmečiai vokiečių ir lietuvių santykių. Vilnius, 2001. C. 481.
[6] Vyšniauskaitė A. Lietuviai IX–XIX a vidurio istoriniuose paltiniuose. Vilnius, 1994. C. 135.
[7] Valionis D. Liaudies muzika ir ornamentas // Liaudies Kultūra. 1997. № 6. C. 28–38.
[8] Sūrba A. Keletas žodžių apie stiliaus dailumą ir švelnumą lietuvių latvių pasakose // Lietuvių tauta. Vilnius, 1914. Kn. III. 2d. C. 310.
[9] Vydūnas. Kalėjimas – laisvėjimas. Detmold, 1947. C. 14.
[10] Vydūnas. Septyni šimtmečiai vokiečių ir lietuvių santykių. C. 603.
[11] Zavjalova M. Lietuvių ir rusų užkalbėjimų nuo gyvatės pasaulio modelių palyginimas // Tautosakos darbai. 1998. T. IX (XVI). C. 84.
[12] Maceina A. Liaudies daina – tautos sielos išraiška // Tautosakos darbai. 1993. T. II (IX). C. 147.
[13] Jasinskaitė-Jankauskienė I. Pagoniškasis avangardizmas. Teoriniai Broniaus Kutavičiaus muzikos aspektai. Vilnius, 2001. C. 224.
[14] Aistis J. Milfordo gatvės elegijos. C. 384.
[15] Alfonsas Lingis. Kliūtys piandieniniam dialogui // Kultūros Barai. 2001. № 6. C. 15.
[16] Šliogeris A. Norberto Vėliaus testamentas. Norbertas Vėlius. Vilnius, 1999. C. 234.
[16] Цыт. паводле: Ethos. Baltų kultūra ir lietuviška savimonė. 1984 (Самвыдат). C. 8.



БАЛЦКІ КУЛЬТУРНЫ РЭГІЁН

МІФ АБО РЭАЛЬНАСЦЬ?

ВАЛДЫС
МУКТУПАВЭЛС

Ці лучаць сучасную Латвію і Літву моўныя і культурныя сувязі, шчыльнейшыя як з іншымі краінамі? Ці дазваляюць гэтыя сувязі казаць пра асобны лінгвістычны і культурны рэгіён? Як гэты рэгіён можна ідэнтыфікаваць? Якія адмысловыя перспектывы можна было б для яго вызначыць? Не прэтэндуючы на канчатковыя адказы, паспрабуем звярнуць увагу на шляхі развязання гэтых пытанняў.

Вільям Нортан (з гледзішча геаграфіі культуры і ў парадку памяншэння значнасці) называе найважнейшыя элементы, якія фармуюць ідэнтычнасць чалавека: месца, мова, рэлігія, этнічнасць, нацыянальнасць ды інш. Ідэнтыфікацыйныя параметры культурных рэгіёнаў, у сваю чаргу, складаюцца як інтэграваныя велічыні асобных элементаў.

Найважнейшым аспектам, які лучыць геаграфічных суседзяў – Латвію і Літву – звычайна называюць роднасць народаў, што намінавалі асноўныя нацыі – латышоў і літоўцаў, якіх нярэдка пазначаюць адным імем – балцкіх народаў.

ВЫЗНАЧЭННЕ БАЛТАЎ: ЛІНГВІСТЫЧНЫ І ТЭРЫТАРЫЯЛЬНЫ АСПЕКТ

Балцкія народы ў сучасным разуменні вызначаюцца на падставе пастулатаў лінгвістыкі пра групы роднасных моваў, у гэтым выпадку – балцкую групу моваў індаеўрапейскай моўнай сям'і. Звычайна ў гэтую групу ўлучаюцца латышская, літоўская і старапруская мова. У дыяхранічным жа аспекце прынята казаць пра куршскую, земгальскую мову, мовы селаў, латгалаў, ятвягаў, голядзі, дняпроўскіх балтаў ды іншыя мовы часам адно як пра тэарэтычную магчымасць.

Вызначаны Уладзімірам Тапаровым арэал балцкіх гідронімаў, на які часта спасылаюцца ў публікацыях рознага ўзроўню, акрэслівае найшырэйшы балцкі культурны абшар. Тым не менш, гэты арэал аказваецца мала прыдатным, калі гаворка ідзе пра сучасных балтаў, бо ў значнай яго частцы можна канстатаваць маргіналізацыю балцкай культуры, звядзенне яе на больш ці менш выяўлены ўзровень субстрату або нават поўнае знікненне. Лакалізуючы тэрыторыі балтаў, звычайна спасылаюцца на тыя часы, калі балцкі свет, характарызаваны паганскай культурай, а ў некаторых рэгіёнах уплывам усходняга хрысціянства, сутыкнуўся з хрысціянствам заходнім ды, прынамсі, намінальна ўвайшоў у яго абсяг.

Акрэсленыя гэткім чынам балцкія землі ўлучаюць тэрыторыю цяперашняй Латвіі, Літвы, а таксама былой Прусіі (Прускага герцагства, Усходняй Прусіі), Беларусь, гэтаксама як асобныя суседнія рэгіёны Польшчы і Расіі, дзе яшчэ да параўнальна нядаўняга часу можна было канстатаваць балцкую прысутнасць.

Ці дазваляе лінгвістычная супольнасць казаць пра супольную культуру?

Адной з функцыяў мовы ёсць кансалідацыя вялікшай або меншай супольнасці тых, хто гэтую мову ўжывае. Гэтую функцыю часткова выконваюць роднасныя мовы, прапануючы ў пэўных межах сваім носьбітам адчуванне супольнасці або блізкасці, магчымасць вербальнай камунікацыі з людзьмі, якія інакш мусілі б быць аднесенымі да чужынцаў. Вядома, чым бліжэйшыя ўсе ўзроўні мовы – ад фанетыкі і марфалогіі да лексікі, тым гэтае пачуццё супольнасці мацнейшае. І наадварот – значныя адрозненні могуць даваць слабое адчуванне супольнасці, і на пэўным узроўні адрозненняў гэткае адчуванне можа наогул не ўзнікаць.

Увогуле, балцкая лінгвістычная прастора значна больш дыферэнцаваная як, скажам, славянская, і разам з падабенствам канстатуюцца значныя адрозненні не толькі між прадстаўнікамі буйнейшых падгрупаў балтаў – усходняй і заходняй, але і між асобнымі чальцамі адной падгрупы, якімі ёсць латышская і літоўская мовы. Як пэўны кур'ёз можна згадаць кнігу Валдэмарса Лэйтыса «Пан, карова і араты», дзе на аснове лексічных адрозненняў латышскай і літоўскай моваў выказваецца думка пра іх адрознае паходжанне: *«... у трох маіх кнігах досыць доказаў*

У загалоўку выкарыстаная выява каванага жалезнага крыжа з раслiннымі матывамі (р-н Купішкес, Усходняя Літва).
На старонцы злева – фота надмагільнага помніка ў выглядзе зоаморфнай драўлянай скульптуры. Пратэстанцкія могілкі канца XIX ст. у Нідзе (Заходняя Літва).

Пояс сяр. XIX ст. з рэгіёну Ліелвардэ (Відзэмэ, Латвія)

таго, што ў латышоў існуе свая ўласная, самастойная даўніна, незалежная ад літоўцаў. <...> Падобна на тое, што літоўскі народ ішоў сваім асобным шляхам, не ведаючы латышоў».

Агульныя і адрозныя слаі балцкіх моваў апісвалі многія мовазнаўцы – ад класікаў Казімераса Бугі і Яніса Эндзэлінса да сучасных даследнікаў Зігмаса Зінькявічуса і П'етра Умберта Дыні. Найболей падабенства – у архаічных пластах лексікі: лат. *Dievs*, літ. *Dievas*, прус. **Deiws* 'Бог'; лат. *saule*, літ. *saulė*, прус. **sauli* 'сонца'; лат. *zeme*, літ. *zemė*, прус. **zeme* 'зямля'. Разам з тым ёсць і адрозненні: лат. *pasaule*, літ. *pasaulis*, прус. **switan* 'свет'; лат. *asins*, літ. *kraujas*, прус. **kraujan* 'кроў'; лат. *sieva*, літ. *žmona*, прус. **gena* 'жонка'.

Можна казаць пра адрозненні і на іншых узроўнях мовы, не толькі ў лексіцы. Прыкладам, належнасць у літоўцаў і латышоў выражаецца па-рознаму. Першыя ўжываюць форму, падобную да іншых, вядомых у індаеўрапейскіх мовах – *aš turiu*, параўн. пол. *ja mam* або ням. *Ich habe*. Лат. man ir структурна падобнае на адпаведную форму ў фіна-вугорскіх мовах, як, прыкладам, эст. *mull on*.

З гэтымі рознымі формамі звязана і рознае стаўленне да маёмасці, да свайго роду, і розная мадэль паводзінаў. Гэтак індаеўрапейская і, адпаведна, літоўская мадэль належнасці мае на ўвазе дзеянне агенса дзеля таго, каб забяспечыць гэтую належнасць сабе як асобе. Тады як у фіна-вугорскай і, адпаведна, латышскай мадэлі належнасць характарызуецца як стан рэчаў у дачыненні да асобы, асоба, такім чынам, не актыўная.

Магчыма, было б няцяжка выявіць узаемасувязь падобных адрозных мадэляў ды стэрэатыпаў паводзінаў, і тады аказалася б, што статыстычна сярэдні літовец актыўнейшы за статыстычна сярэдняга латыша ў забеспячэнні маёмасці, уласнасці і іншага кшталту належнасці.

У дачыненні ўзаемасувязяў мовы і культуры яшчэ Вільгельм Гумбальт выказваў думку пра тое, што мова адначасна ёсць рэфлексійнаю і генератыўнаю: яна не толькі адлюстроўвае культурныя рэаліі, але і дзейнічае як сіла, што спараджае культуру. Такім чынам, можна сказаць, што падобныя мовы не толькі сфармаваліся на супольнай культурнай аснове, але і ствараюць

падобныя формы культуры. Іншае пытанне, вядома, як гэтая частка культурнага падабенства звязаная з роднасцю моваў.

АГУЛЬНЫЯ І АДРОЗНЫЯ ПЛАСТЫ ТРАДЫЦЫЙНАЙ КУЛЬТУРЫ БАЛЦКАГА АРЭАЛУ

Традыцыйная культура, будучы параўнальна кансерватыўнай ды, адпаведна, якая хаця б мінімальна лучыць і найдаўнейшыя пласты культуры, *a priori* уважаецца за сведчанне сваяцтва роднасных культураў. Асабліва гэта бачна ў працах археолагаў, у інтэрпрэтацыі археалагічных культураў: іх звычайна звязваюць з гістарычна зафіксаванымі ў адпаведным арэале этнічнымі супольнасцямі.

Археалагічная культура, што звычайна звязваецца з балцкім этнасам, – гэта так званая культура шнуравой керамікі, яе называюць таксама культурай баявых сякераў. На ўсходзе і паўднёвым усходзе Балтыйскага мора яна замацавалася каля 2500 г. да н. э., змяніўшы папярэднія культуры, і, такім чынам, можа быць інтэрпрэтаваная як найдаўнейшая культура, якая лучыла балтаў. Гэтае цверджанне можна выказваць з пэўнымі агаворкамі, бо фактычна арэал шнуравой керамікі шырэйшы і з ім часткова звязаныя таксама германцы ды іншыя этнасы.

Адным з найважнейшых элементаў, якія ўтвараюць архаічны слой балцкай культуры, ёсць паганская рэлігія. Сустракаюцца розныя меркаванні пра тое, як гэтая рэлігія лучыць балтаў. Апошнія доследы выяўляюць некалькі лакальных, зменлівых, стадыяльна адрозных рэлігійных формаў, перадусім тут варта назваць працу Гінтараса Бераснявічуса «Балцкія рэлігійныя рэформы»[1]. Абаронцы меркавання пра існаванне адзінай рэлігіі балтаў звычайна спасылаюцца на главу «Хронікі прускай зямлі» Пятра з Дуйсбурга пра Рамуву і Крыве, сімвалы ўлады якога шанавалі прусы, літоўцы і народы Лівоніі, аднак крытычны аналіз гэтага тэксту змушае асцярожна ацэньваць цверджанні гэткага кшталту. Можна нават сказаць, што гіпотэзу пра адзіную рэлігію балтаў цяжка давесці, хаця агульныя элементы і цэлыя іх пласты, натуральна, існуюць. Гэта проста ды ўскосна прызнавалі гэткія выбітныя навукоўцы як Вільгельм Мангарт і Нарбертас Велюс, якія ўлучалі ў свае публікацыі крыніцаў рэлігіі балтаў матэрыялы ўсіх балцкіх народаў.

Як агульнымі, гэтак і адрознымі элементамі прасякнутая балцкая міфалогія. Найбольшыя адрозненні ёсць паміж усходнімі і заходнімі балтамі, як гэта прызнавалі ў сваіх схемах балцкай міфалогіі структуралісты Уладзімір Тапароў і Вячаслаў Іванаў. Марыя Гімбуцене распрацавала тэорыю, згодна з якой у міфалогіі балтаў вылучаюцца два пласты – стараеўрапейскі і індаеўрапейскі[2]. Найбольшыя адрозненні ў балтаў звязаныя менавіта са стараеўрапейскай міфалогіяй, якая ў кантэксце Паўночнай Еўропы найболей падобная на міфалогію прыбалтыйскіх фінаў.

Гэтак у латышоў асабліва разгорнутая прысутнасць матрыцэнтрычных боствараў, затое ў прусаў яны адсутнічаюць. Наяўнасць патрыцэнтрычных індаеўрапейскіх боствараў добра прасочваецца на вышэйшым узроўні латышскай і літоўскай міфалогіі, але ў групе касмічных боствараў, багата прадстаўленых у латышскіх матэрыялах і спарадычна ў літоўскіх ды прускіх, назіраюцца значныя адрозненні. Пэўна даведзена, што некалькі песень прускіх літоўцаў, дзе з'яўляюцца матывы язды да нябёсаў, ёсць характэрнымі літаратурнымі пазычаннямі ў латышоў.

Найчасцей для сімвалічнага канструявання этнічных і звышэтнічных супольнасцяў выкарыстоўваецца фальклор, асабліва народныя песні як стылістычна больш аднародны, змястоўна і фармальна найбольш кансерватыўны жанр. Актуальная форма традыцыйнай культуры, народная песня звязаная з найглыбейшымі пластамі культурнай свядомасці і ментальнасці і можа быць рэпрэзентатыўнай для ўсеагульнага параўнання.

Нягледзячы на выяўленыя асобныя, збольшага архаічныя, агульныя з'явы, ужо цяпер можна ўпэўнена цвердзіць: у латышскіх і літоўскіх народных песень агульнага нечакана мала. Агульнымі пэўна варта лічыць вобразы і элементы зместу, угрунтаваныя на рэаліях традыцыйнага ладу жыцця і гаспадаркі; таксама ідыяматыку, знакі, сімвалы. Разам з тым істотныя адрозненні тычацца заканамернасцяў пабудовы верша і музычнага тэксту, формы, метрыкі, стылістыкі, меладыкі, узаемасувязі тэксту і музыкі.

Увогуле ж варта прызнаць, што ў абсягу традыцыйнай культуры не надта шмат параўнальных доследаў і для абагульненняў часта не стае факталагічнай ды іншай асновы. Таму спецыяльна хочацца вылучыць працу Нарбертаса Велюса «Светагляд даўніх балтаў»[3], у якой метады структуралізму ўжытыя да аналізу розных аспектаў традыцыйнай культуры па ўсёй балцкай тэрыторыі. Аўтар фактычна выяўляе ўзаемасувязь асобных частак гэтага рэгіёна, які з пэўнай перспектывы можа трактавацца як звышэтнічны арэал культуры. Такім чынам, праца Н. Велюса ёсць адным з найбольш грунтоўных доследаў, дзе вызначаецца супольнасць балтаў.

АГУЛЬНАЕ І АДМЫСЛОВАЕ Ў АЗНАЧЭННІ «БАЛЦКАГА»

У якой ступені супольнасць балтаў, вызначаная мовай і традыцыйнай культурай, ёсць уласна «балцкай»? Большая частка моваведаўчых, этналагічных, фалькларыстычных ды іншага кшталту доследаў XIX і XX стст. тычыцца менавіта сялянскага, паганскага аспекту культуры, і, здаецца, што менавіта гэтая паганскасць успрымаецца за значны, а ў асобных выпадках нават адзіны крытэрый «балцкасці».

Адной з падстаў гэткага гледзішча ёсць параўнальна позні хрост балцкіх народаў: побач са сваімі германскімі і славянскімі суседзямі, што былі ахрышчаныя ўжо прынамсі на пару стагоддзяў раней, балты разам з прыбалтыйскімі фінамі насамрэч уважаюцца за апошніх паганцаў Паўночнай Еўропы, а іх мовы ажно да нядаўняга часу называліся паганскімі. На ўсходзе балцкіх земляў ужо ў XII ст. пачаў пашырацца ўсходні або бізантыйскі варыянт хрысціянства, а ў XIII ст. у выніку крыжовых войнаў было ўведзенае заходняе або рымскае хрысціянства, найраней у землях латышоў і прусаў. У Літве хрысціянства поўнасцю ўсталявалася толькі ў XV ст., калі яго прынялі і жамойты, таму там паганскія традыцыі параўнальна мацнейшыя, «свяжэйшыя».

Развіццё культураў балтаў, як не хацелі б гэта абвергнуць некаторыя «этнапурысты», варта разглядаць у кантэксце хрысціянскай Еўропы. Натуральна, нельга адмаўляць таго, што ўзаемадзеянне паганскай і хрысціянскай культураў на балцкіх землях было своеасаблівым, адрозным ад астатняга хрысціянскага свету, аднак вядомае падабенства ў гэтым сэнсе назіраецца таксама ў землях прыбалтыйскіх фінаў.

Як адну з асаблівасцяў варта адзначыць выразную наяўнасць паганскіх элементаў у хрысціянскім мастацтве, царкоўных звы-

чаях, гэткі хрысціянска-паганскі сінкрэтызм, асабліва добра заўважны ў каталіцкіх краінах. Найбольш ярка ён выяўляецца ў вырабе прыдарожных крыжоў, святкаванні Вялікадня і Калядаў, літургічных і пазалітургічных спевах. Вядома, у кантэксце ўсяго хрысціянскага свету гэткі сінкрэтызм з'ява не ўнікальная, і тут можна хутчэй казаць пра характэрную для балцкіх абшараў стылістыку хрысціянскага мастацтва, спеву, звычаяў ды г. д.

Адноснае падабенства развіцця хрысціянскай культуры балтаў у XVI ст. разнастаіла рэфармацыя ды іншыя канфесійныя абнаўленні, гэткія як рух гернгутэраў у Відзэмэ або пераход асобных рэгіёнаў у праваслаўе. Гэтак піетысты Цынцэндорфа са сваім персаналізаваным і сентыментальна-рацыяналізаваным стаўленнем да вывучэння рэлігійнай літаратуры сталі найбольш адукаванай часткай народа. Іх пачуццё супольнасці і схільнасць да спеваў прывялі да ўтварэння феномену, які аказаўся адным з дамінантных у сучаснай культуры, – свята песні.

Уваходжанне балцкіх земляў у сферу хрысціянскай культуры звязанае таксама з узмоцненым развіццём гарадской культуры, якое адбывалася, аднак, паводле розных мадэляў. У вялікай ступені гэта вызначыла рознае гістарычнае развіццё гэтых земляў.

Месты ордэнскіх дзяржаваў – Лівоніі і Прусіі – трапілі ў Ганзейскі звяз, а для гарадоў Вялікага Княства Літоўскага вызначальным стала Магдэбургскае права.

Вялікая дыферэнцыяцыя між адміністрацыяй Ордэна і насельніцтвам краіны абумовіла міфалагізацыю Рыгі і Кёнігсберга паводле характэрнага для сярэднявечнай культуры прынцыпу процістаўлення горада і вёскі. Да таго ж Кёнігсберг стаў сімвалічнай рэзідэнцыяй і месцам каранавання валадароў толькі каралеўскай Прусіі, якая ўтварылася на аснове аб'яднаных Прускага герцагства і Брандэнбургскага княства.

Спадчынная арыстакратыя, відаць, была найважнейшым чыннікам таго, што міфалагізацыя Вільні як у ранняй літаратурнай, гэтак і ў вуснай народнай традыцыі адпавядае ўзорам, вядомым у іншых індаеўрапейскіх культурах. Гэта паданне пра тое, што горад заснаваны сакральнай парай – блізнятамі, адзін з якіх становіцца валадаром, а другі – святаром.

КАНВЕРГЕНЦЫЯ І ДЫВЕРГЕНЦЫЯ БАЛЦКІХ КУЛЬТУРАЎ У СУЧАСНАЙ СІТУАЦЫІ

Апошнія некалькі стагоддзяў балцкія землі былі закранутыя працэсамі, што як зbліжалі, гэтак і падзялялі іх. Цягам XVIII ст. большая частка гэтых земляў, за выняткам Прусіі, паступова трапіла ў склад Расійскай імперыі, але з рознай перспектывай. Балтыйскія губерні – Курзэмэ і Відзэмэ (разам з часткаю Эстоніі – Эстляндскай губерняй) – вылучаліся параўнальна высокім узроўнем агульнай адукацыі, культуры і карысталіся перавагамі эканамічна больш развітага рэгіёну. Русіфікацыя, хоць і грубая ды цяжкая, тым не менш, не спыніла кнігадрукавання лацінскім шрыфтам, як гэта адбылося ў Літве і Латгаліі.

З XVI ст. у балтаў былі розныя цэнтры адукацыі: Кёнігсберг для прусаў, прускіх літоўцаў і курзэмскіх латышоў, Вільня – для літоўцаў і латгальцаў, Тарту – для відзэмскіх латышоў. Затое з XIX ст. найважнейшым цэнтрам адукацыі і фармавання нацыянальнай інтэлігенцыі для балтаў Расійскай імперыі стаў Пецярбург.

З гледзішча сучаснай гісторыі балтаў цікава звярнуць увагу на тое, як складваліся новыя, сучасныя балтыйскія нацыі, якія сімвалы яны прынялі і выкарыстоўвалі для канструявання свайго нацыяналізму. Для латышоў адным з сімвалічных апірышчаў нацыянальнай ідэнтычнасці, разам са святам песні і «Латышскімі дайнамі» Баруонса, ёсць эпас Андрэйса Пумпурса «Лачплесіс». Яго галоўны герой Лачплесіс фактычна – геразаваны прадстаўнік паганскай культуры, у сваім змаганні з Чорным рыцарам ён ускосна выступае супраць еўрапейскай хрысціянскай культуры ды яе пашырэння. Лівонія як форма дзяржаўнасці Латвіі атрымала, такім чынам, афарбоўку негатыўнага стэрэатыпу, развіваючы думку пра прыгнечаны і паняволены латышскі народ.

Іначай гэта адбывалася ў Літве, дзе сярэднявечная дзяржаўнасць – Вялікае Княства Літоўскае – стала падмуркам канструкцыі сімвалічнага нацыяналізму. Літоўскія валадары, асабліва Міндаўг і Вітаўт, набылі міфалагізаваны арэол герояў, што прадстаўляюць паганскую і хрысціянскую культуру, а фундаментальная гістарычная праца Тэадора Нарбута «Dzieje starożytne narodu litewskiego» – статус нацыянальнага эпасу. Адсюль стварэнне незалежнай дзяржавы па Першай Усясветнай вайне можна было трактаваць як узнаўленне літоўскай дзяржаўнасці, праўда, тым самым з гульні вылучалася другая спадкаемніца ВКЛ – Беларусь, што дагэтуль цяжка пакутуе ад комплексаў дэфармаванай інтэрпрэтацыі мінуўшчыны.

Латышскі варыянт нацыянальнай міфалогіі ў другой палове XX ст., прынамсі часткова аказаўся карысным для савецкай прапаганды, якая паспяхова выкарыстоўвала згаданае адмоўнае стаўленне да сярэднявечнай дзяржаўнасці і хрысціянства ў сваіх ідэалагічных махінацыях, актуалізуючы атэістычныя і далёкія ад спадчыны еўрапейскай хрысціянскай культуры погляды ды настроі. Гэтага нельга сказаць пра Літву: і вежа Гедыміна і Тракайскі замак у часы савецкай акупацыі былі своеасаблівым напамінам пра незалежнасць, сваю веліч і магуту.

Другі моцны складнік, які змяшчае свядомыя і несвядомыя сімвалы нацыі, – гэта гімны, што адлюстроўваюць розныя дамінанты культурнага і гістарычнага развіцця.

Пратэстанцкі харал Карліса Баўманіса «Dievs, svētī Latviju» («Божа, блаславі Латвію») – пачаткова «Dievs, svētī Baltiju» («Божа, блаславі Балтыю») – ёсць у пэўным сэнсе візіяй міфічнай краіны шчасця *«laid mums tur laimē diet» («дай нам там насалоджвацца шчасцем»)*, у якой да таго ж пануе раўнапраўе палоў *«kur latvju meitas zied, kur latvju dēli dzied» («дзе дачкі латышоў квітнеюць, дзе сыны латышоў пяюць»)*.

«Народная песня» Вінцаса Кудзіркі нашмат больш гістарычна арыентаваная *«iš praeities tavo sunus te stiprybę semia» («хай сыноў тваіх напоўніць сілаю былое!»)*, у ёй выяўленая патрыцэнтрычная арыентацыя *«tu didvyrių žeme» («ты зямля герояў»)*, і яна змяшчае таксама актыўную праграму забеспячэння дабрабыту *«tegul dirba tavo naudai ir žmonių gėrybei» («хай працуюць для цябе і для дабра людзям»)*.

Парадаксальна, але аддаленне балтыйскіх народаў і культур спынілася. Яны нават зблізіліся ў перыяд савецкай акупацыі. Латвія і Літва разам з Эстоніяй, трапіўшы ў Савецкім Саюзе ў «турму народаў», апынуліся ў палітычна, сацыяльна, эканамічна ды культурна блізкай сітуацыі. Цягам цэлай паловы стагоддзя культурнае жыццё, адукацыя былі скіраваныя на падобныя рэйкі, дзейнічалі ў падобных арганізацыйных формах, прадыктаваных савецкай сістэмай. Адносна падобнымі былі і іх антыподы – нефармальная і апазіцыйная культура.

Развязанне гэтай сітуацыі – спеўная рэвалюцыя – на кароткі час зблізіла трох «балтыйскіх сёстраў», у тым ліку Латвію і Літву, як ніколі раней, каб ужо ў наступны перыяд наноў здабытай незалежнасці кожная з іх зноў пайшла сваім шляхам.

ПАНБАЛТЫЗМ ЯК ІМКНЕННЕ АДНАВІЦЬ ПАЧАТНУЮ ІДЭАЛЬНУЮ СУПОЛЬНАСЦЬ

У наш час утварэнне звышэтнічных або наднацыянальных супольнасцяў, асацыяцыяў, плыняў вызначаецца рознымі варункамі. Адылі разам з гэткімі прагматычнымі чыннікамі, як інтарэсы эканомікі або бяспекі, усё большую значнасць набываюць геаграфічнае размяшчэнне, мова і этнічнасць, а таксама рэлігія. Менавіта мова і этнічнасць – падставовыя аспекты ідэі панэтнічнасці або панідэяў, а акрэсленую гэткім чынам супольнасць можа ўмацаваць лакалізацыя ў адным рэгіёне або агульная рэлігія.

Панэтнічнасць як ідэя, бясспрэчна, звязаная з сучаснай культурай, сягае каранямі яшчэ ў эпоху Асветніцтва. Асабліва да той эпохі, калі Ёган Готфрыд Гердэр фармуляваў паняцці, істотныя для ідэалогіі нацыяналізму, – народ, народны дух, духоўная спадчына народу і да т. п., калі развой мовазнаўства дасягнуў той стадыі, на якой была выяўленая роднасць моваў, вызнача-

Дзявочы строй другой пал. XIX ст. з Вецгулбэнэ (Паўночная Відзэмэ, Латвія)

ныя моўныя групы і сем'і. Першыя праявы ідэі панэтнічнасці звязаныя з вялікімі супольнасцямі роднасных народаў XIX ст. – славянамі ды германцамі.

Да жалю, імперыялістычная палітыка Расіі і Нямеччыны ў пачатку XX ст. афарбавала панславізм і пангерманізм у адмоўныя адценні. Адначасна панэтнічнасць малых народаў – фіна-вуграў або балтаў – значна розніцца з адпаведным фенаменам у асацыятыўных утварэннях вялікіх народаў.

Панбалтызм можна акрэсліць як уяўленне пра існаванне пачатковага творчага духу ў супольнасці балцкіх народаў і яго падобную праяву ў духоўнай спадчыне народа. Адным з кірункаў панбалцкіх інтарэсаў у гэткім разе магло б быць засваенне духоўнай спадчыны роднасных народаў дзеля таго, каб знайсці квінтэсенцыю першаснай духоўнасці, якая, ужытая свядома, дазволіла б захаваць даўнюю спадчыну.

Ясна, што ахарактарызаваны гэтак панбалтызм варта разумець як арыентацыю на найдаўнейшыя пласты культуры, што ў выпадку балтаў звязана з этнакультурнай традыцыяй. Зразумела, тут важныя таксама і апісаныя вышэй сінкрэтычныя формы хрысціянства і паганства, рэгіянальныя стылістычныя новаўтварэнні парадыгмаў хрысціянскай культуры. Тым не менш, пры адсутнасці рэлігіі, якая лучыла б усіх балтаў, у праявах і сацыякультурных формах панбалтызму на першы план высоўваюцца менавіта аспекты, звязаныя з паганскаю часткаю культуры, політэізм у яго шматстайных адменах, неапаганства як свядомыя спробы адрадзіць старыя рэлігіі. Рухі дзеля засваення і ўзнаўлення даўняй балцкай культуры нашмат больш інспіруюцца духоўнасцю, народжанай прыродаю, выяўляюць імкненне вярнуцца да этнічнай або плямяннай ідэнтычнасці, да сваіх дахрысціянскіх вытокаў, даўніх звычаяў і тутэйшых каштоўнасцяў. У гэтым сэнсе панбалтызм перагукаецца з этнічна пашыраным варыянтам фальклорнага руху, што акцэптуе, актуалізуе і робіць часткаю ўласнага ладу жыцця традыцыйныя каштоўнасці не толькі свайго краю, але і ўсіх магчымых рэгіёнаў балцкай культуры.

Адначасна панбалтызм не звязваецца адно са зваротам да спадчыны традыцыйнай культуры і яе захаваннем. Не менш важны момант звязаны з актуалізацыяй, мастацкім пераасэнсаваннем гэтай спадчыны і творчасці на яе аснове. Адпаведна, важны кірунак панбалцкіх інтарэсаў – акрэсленне новых культурных вымярэнняў, аснову якіх складае культура балтаў, а вектар развіцця скіраваны ў той абсяг, дзе этнічна адметныя каштоўнасці знікаюць, распускаюцца ў трансцэндэнцыі абсалютных, універсальных формаў і ідэяў.

БАЛЦКАЯ КУЛЬТУРНАЯ ПРАСТОРА Ў БУДУЧЫНІ

Крэатыўны аспект панбалтызму, які ставарае новыя культурныя каштоўнасці, ёсць найбольш важным, што надае яму людскую значнасць ды ператварае яго ў арыенцір культурнага развою, звязваючы спадчыну мінуўшчыны з прышласцю. Гэта творчая сіла, надзеленая вялікім патэнцыялам, якая дагэтуль ужо разнастайна выявілася.

Тут можна згадаць і араторыі Бронюса Кутавічуса, і паэзію Пэтэрса Брувэрса, і адлюстраванне роднасных народаў у многіх іншых музычных, літаратурных ды мастацкіх творах. Гэта і авангардысты або, скажам, этнаметалісты, гэткія як «Skyforger», якія трансфармуюць сваё балцкае адчуванне ў вобразы, прынятыя ў іх субкультурах. Гэта і дзесяткі народжаных у Еўропе ды Амерыцы або іншых месцах, якія адчулі ў сабе патрэбу вывучаць і чытаць у арыгінале дайны або, прыкладам, сучасную навелістыку, уваходзячы такім чынам у розныя пласты балцкай культуры.

Напэўна, імкненне быць балтам у цяперашні час можна кваліфікаваць як пэўнага кшталту выклік постмадэрнізму, творчы чын з глыбока чалавечымі падставамі.

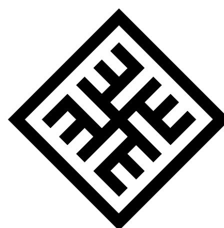
Разнастайныя сувязі, што былі, усё яшчэ існуюць або толькі складваюцца між балцкімі народамі, з'яўляюцца пэўным гарантам існавання балцкіх моваў і культурнай прасторы ў прышласці. Хацелася б падкрэсліць, што гэты культурны абшар быў бы няпоўны без свайго адасобленага чальца – прусаў. Гэты народ, хоць і віртуальны, усё яшчэ існуе, і толькі людзі абыякавыя або крывадушнікі робяць выгляд, што не заўважаюць тыя элементы культуры прусаў, якія да нашых дзён захавалі тысячы іх яшчэ жывых нашчадкаў[4]. Пруская мова, пра якую ў бальшыні «сур'ёзных» кнігаў кажуць у форме мінулага часу, выяўляе прыкметы адраджэння і развою ды хоць і для невялікага, але пэўнага кола асобаў ужо стала гутарковаю моваю, моваю ліставання або нават літаратурнай творчасці.

Колькі дзесяцігоддзяў таму Імантс Зыеданіс пісаў: *«Табе душу я адкрываю, сястра, – чыстая яна, прыхаваная»* і скончаў словамі *«душанька балтаў смугою пакрылася»*. Сёння хацелася б угледзецца ў гэтую душу скрозь клубы туману і разгледзець там яшчэ жывы агеньчык, расчуць сказанае па-рознаму, але ўсё ж падобнае: *Es esmu, Aš esu, As asma 'Аз есьм'.* ✸

Пераклаў з літоўскай мовы Франц Кішко паводле: Valdis Muktupavels. Baltų kultūros regionas: mitas ar realybė // Kultūros barai. 2005. № 8–9. С. 7–12.

---

[1] Beresnevičius G. Baltų religinės reformos. Vilnius, 1995.
[2] Гл. падрабязней: Гимбутас М. Балты. Люди янтарного моря. М., 2004. С. 186–215.
[3] Vėlius N. Senovės baltų pasaulėžiūra. Vilnius, 1983.
[4] Не менш, калі не больш гэта тычыцца і сучасных беларусаў, якія захавалі не толькі генетычную пераемнасць са сваімі балцкімі продкамі, але і найбагацейшую фальклорную спадчыну, што яшчэ вымагае вывучэння ды асэнсавання ў агульнабалцкім кантэксце. – Заўв. рэд.



«ДАЎНЯЯ ЛІТВА»
ЯК ЧЫННІК ЦЫВІЛІЗАЦЫЙНАЙ ІДЭНТЫЧНАСЦІ СУЧАСНЫХ БЕЛАРУСАЎ І ЛІТОЎЦАЎ

ЁНАС
ЛАЎРЫНАВІЧУС

I

Адрозны сацыяльны і этнічны досвед, розныя шляхі нацыянальнага адраджэння і дзяржаўнага будаўніцтва ў Літве і ў Беларусі, а таксама, не ў апошнюю чаргу, інспіраваная трэцім зацікаўленым бокам інтрыга прадузятага трактавання нашай супольнай гісторыі і нашых узаемных стасункаў вымагаюць шукаць нейкія аб'ектыўныя крытэрыі ацэны агульнай мінуўшчыны. Робячы пры гэтым і ўласныя высновы, скіраваныя не на канфрантацыю, а на канструяванне супольнай ды плённай будучыні.

Паводле класіка, усе наступныя пакаленні чалавецтва стаяць на плячах сваіх папярэднікаў. Таму спадчына даўняй Літвы нагадвае пра сябе і ўплывае на сённяшняе нашае жыццё. Эмацыйна, ментальна, інтэлектуальна. Матэрыяльнымі помнікамі культуры, дзеямі і думкамі вялікіх, духоўнай аўрай. Этнічнай і сацыяльнай памяццю людзей. Гэта – нашая тоеснасць, сацыяльны досвед самапазнання, выпрацаваныя калісьці алгарытмы развязання адвечных праблем, у тым ліку і геапалітычных. Ацэньваць, узбагачаць ды выкарыстоўваць гэты досвед цяпер ёсць, і, відаць, заўсёды будзе патрэбай рэальнага жыцця. Гімн Літвы, створаны Вінцасам Кудзіркам (Vincas Kudirka) у канцы XIX ст. як праграма літоўскага нацыянальнага адраджэння, гэтак і сцвярджае: *«Iš praeities tavo sūnūs te stiprybę semia!» («Хай сыноў тваіх напоўніць сілаю былое!»).*

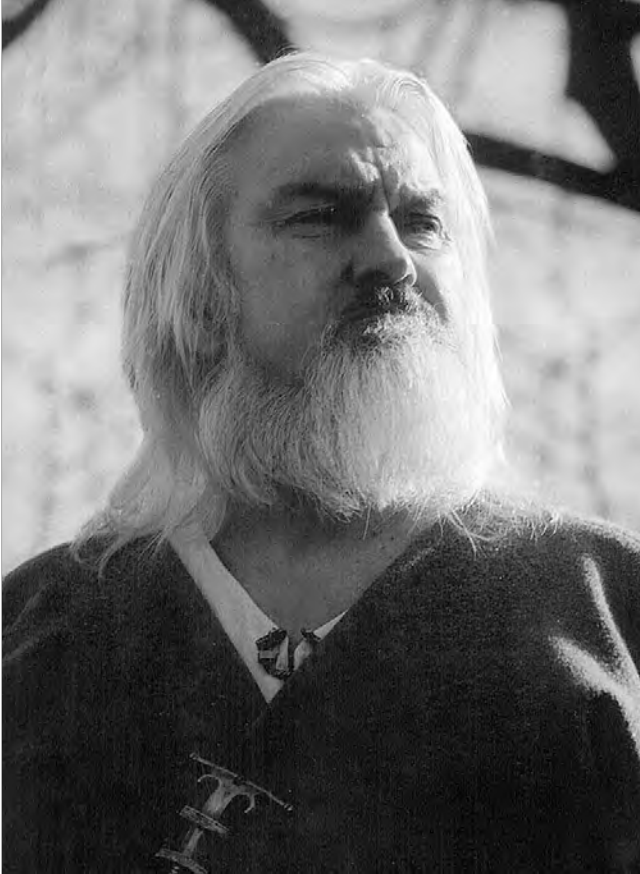
Фундаментальнай асновай пры ацэне агульнага ды адметнага ў гісторыі Літвы і Беларусі ёсць навукова засведчаны факт спрадвечнай балцкасці нашага рэгіёну, славянізацыя часткі якога дала пачатак сучаснаму беларускаму этнасу. Таму і погляд на балцкасць як агульны этнічны чыннік – гэта крытэрый сталасці дачыненняў паміж нашымі культурамі, народамі і краінамі.

Гэткая візія праблемы дыктуе і задачу даследавання – вызначыць агульнае (балцкае) і адметнае (славянскае) у супольнай гісторыі. Ключавой тут здаецца праблема цывілізацыі «даўняй Літвы» ў дыялектыцы яе адносінаў з пазнейшым паняццем створанай ёю дзяржавы – Вялікага Княства Літоўскага (ВКЛ) ды ва ўзаемадзеянні гэтай апошняй з балцкім насельніцтвам тагачаснай Беларусі. Важна зразумець, што міф аб «чыста славянскай» прыродзе беларусаў – гэткі ж штучны, як і русафільская трактоўка гісторыі Літвы і Беларусі ды іх узаемных стасункаў. Народжаны яшчэ ў нетрах канцэпцыі Масквы як «Трэцяга Рыма», шліхфаваўся ён ужо ў XIX ст., пры падзеле Расіяй, Аўстра-Вугоршчынай і знямечанай Прусіяй спадчыны былой Рэчы Паспалітай. Мяркую, што для паўнавартага нацыянальнага адраджэння канечне патрэбна вызваліцца ад гэтых міфаў.

Параўноўваючы паняцці «даўняй Літвы» і «ВКЛ», трэба зацеміць, што першае з іх нашмат шырэйшае і глыбейшае – як у часе, гэтак і зместам. Гэта – цывілізацыя. Балты жывуць у сваім гістарычна акрэсленым абшары з часоў, якія чамусьці называюцца «дагістарычнымі», цягам суцэльных эпох, ва ўмовах змены рэлігіяў і ладу жыцця, тады як дзяржава, створаная імі, – ВКЛ праіснавала на значнай частцы гэтай прасторы «толькі» каля шасці стагоддзяў, спачатку ў атачэнні, а потым і ў межах пазнейшай, ужо хрысціянскай цывілізацыі.

Зразумела, розная ступень дакументаванасці і, што не менш важна, – прапагандавання розных этапаў развіцця нашай цывілізацыі адбіваецца на гістарычнай свядомасці грамадства. Выяўляючыся ў недыферэнцаванасці, у нераспазнанасці абодвух паняццяў, а ў выніку – у іх кантамінацыі. Аднак ігнараванне цывілізацыйных набыткаў «даўняй Літвы» скажае разуменне таго, што адбывалася тут ужо ў г. зв. «гістарычныя» часы. Бо без папярэдняй гісторыі немагчыма зразумець наступную.

Для літоўцаў эпоха «даўняй Літвы» цягнецца ажно да хросту ВКЛ паводле каталіцкага абраду ў канцы XIV ст., для продкаў беларусаў яна заканчваецца хростам чатырма стагоддзямі раней. Менавіта тут трэба шукаць прычыны прынцыповай розніцы ў разуменні гісторыі рэгіёна кожным з гэтых народаў. Першыя беспасярэдне звязваюць сябе са старажытнай Літвой, а ўжо ў выніку гэтага – і з ВКЛ. Другія ідэнтыфікуюць сябе найперш з хрысціянствам, прымаючы тое, што было да яго, за «паганства» –



нешта калі і не зусім чужое (звычайна разуметае ў кантэксце не балцкага, а *славянскага* язычніцтва), дык ва ўсякім разе не зусім сваё. І таму гісторыя Літвы тлумачыцца імі нярэдка ледзь не як вынік экспарту дзяржаўнасці, якой нібыта манапольна валодалі славяне і зусім не валодалі балты.

Між тым, нават геапалітычныя прэтэнзіі Масквы на ролю «Трэцяга Рыма» былі, па сутнасці, толькі спробай перахапіць цывілізацыйнае лідэрства ў рэгіёне, аб чым да заняпаду Бізантыі ды адыходу «даўняй Літвы» не было і гаворкі. Міфічная перавага «славянскіх» соцыумаў над «балцкімі» разбіваецца аб канкрэтныя факты: пры аналізе помнікаў пракаветных часоў – сама магчымасць спрэчкі аб балцкай або славянскай этнічнай атрыбуцыі, скажам, мілаградскай археалагічнай культуры ёсць найлепшым доказам спекуляцыйнасці пытання пра нейкія «перавагі», пры параўнанні палітычнай і ваеннай актыўнасці ў XII–XV стст. у нашым рэгіёне, колькасці мураваных фартыфікацыяў у «даўняй Літве», пры поглядзе на ўзровень гаспадаркі ў ВКЛ, якая характарызуецца як найлепш арганізаваная ў Еўропе ды г. д.

Страта дзяржавай абодвух народаў незалежнасці ў канцы XVIII ст. дазволіла акупанту не толькі знішчыць бясцэнныя культурныя каштоўнасці ды вывезці дакументальныя архівы Вялікага Княства, але і сфальсіфікаваць рэальную гісторыю, вынікам чаго ёсць трактаванне мінуўшчыны ўсіх паняволеных народаў як складовай часткі гісторыі Расіі. Усё, што не ўціскаецца ў яе пракрустава ложа, мэтанакіравана вынішчаецца з грамадскай свядомасці цягам апошніх стагоддзяў. Гэта – ідэалагічная спадчына мінулага, і таму сёння хаця б у агульных рысах давядзецца гаварыць і пра яе.

II

Цывілізацыйны падыход Арнольда Тойнбі (Arnold Toynbee) да праблем гісторыі, карэнным чынам адрозны ад марксісцкага бачання развіцця чалавецтва як нібыта заканамерна зададзенай змены грамадска-палітычных фармацыяў, дае падставу гаварыць пра самакаштоўнасць балцкай цывілізацыі. Сама магчымасць суіснавання на Зямлі і па сёння грамадстваў з самым розным узроўнем эканамічнага развіцця ды заснаваных на абсалютна розных сацыяльных прынцыпах (а гэтыя прынцыпы трактуюцца гістарычным матэрыялізмам усяго толькі як элементы «надбудовы» над «базісам» эканомікі) ёсць найлепшым доказам таго, што патрабаванне замены «адсталых», «рэліктавых» фармацыяў, – а менавіта гэтак разглядаецца гісторыя балтаў, – нібыта больш прагрэсіўнымі, – адлюстроўвае хутчэй драпежніцкую імперскую практыку, чым «заканамернасць» гісторыі. Формай існавання чалавецтва ёсць розныя соцыумы, арганізаваныя паводле сваіх уласных, іманентных законаў. Магчымасці іх самаразвіцця залежаць, з аднаго боку, ад стваральнага патэнцыялу этнасу, што іх утварыў, а з іншага – ад здатнасці не толькі выстаяць перад знешнім ціскам з боку іншых соцыумаў, але таксама інтэграваць іх найноўшыя цывілізацыйныя набыткі.

Паводле зместу ды характару герархіі складовых элементаў, паняцце «цывілізацыя» куды больш універсальнае за абстракцыі кшталту «грамадска-палітычных фармацыяў» гістарычнага матэрыялізму, бо далёка не ўсё ў жыцці людской супольнасці вырашаюць эканоміка і матэрыяльны інтарэс. Шмат што вызначаюць духоўныя пачаткі самаарганізацыі грамадства. Відаць, не выпадкова і сам тэрмін «культура» паходзіць ад «культу». А як і культ, і культура (у тым ліку вытворчая) таго ці іншага соцыуму развіваюцца ў пэўным этнічным асяродку, на пэўнай акрэсленай тэрыторыі, то, маючы на ўвазе шматзначнасць вызначэнняў этнасу, гісторыя соцыуму – гэта, па сутнасці, этнічная гісторыя, якая ёсць адзіна навуковым, а не спекуляцыйным метадам вывучэння мінуўшчыны. Гэты метад насуперак кабінетным абстракцыям марксізму не накладае прынцыпы на канкрэтыку, а даследуе сам гістарычны працэс і толькі потым узнімаецца да нейкіх абагульненняў яго заканамернасцяў.

Падобны погляд адэкватна тлумачыць, чаму на працягу ўсёй гісторыі народы з гэткай упартасцю абараняюць свой лад жыцця. Класічнай ілюстрацыяй чаго ёсць цывілізацыя «даўняй Літвы» і гісторыя створанай ёю дзяржавы – ВКЛ.

Трэба ўдакладніць, што этнічны аспект даследавання не абавязкова супадае з палітычным, бо ў рэальнай гісторыі абодва гэтыя пачаткі далёка не заўсёды ідэнтычныя, а хутчэй узаемадапаўняльныя, бо: (а) у адзін соцыум (прыкладам, дзяржаву) могуць уваходзіць некалькі народаў; (б) адзін этнас можа быць падзелены паміж некалькімі дзяржавамі (соцыумамі); (в) не ўсе народы ствараюць свае дзяржавы. Адпаведна, розныя этнасы, жывучы ў агульным соцыуме, падпарадкоўваюцца агульным законам, а розныя часткі аднаго народа ў розных палітычных умовах жывуць па-рознаму.

Зразумела, што, даследуючы розны аб'ект, кожная з гэтых навук атрымлівае і розныя вынікі. Скептычнае стаўленне палітычнай («прафесійнай»!) гісторыі да гісторыі этнічнай як да занятку «рамантыкаў», некампетэнтных «аматараў» і г. д., змушае нагадваць пра ўдзел у распрацоўцы праблем этнагенезу, этна-

культуры, этналогіі многіх усясветна вядомых навукоўцаў. А што да г. зв. «аматарства» – дык яно ёсць натуральнай рэакцыяй грамадства, якое мае патрэбу ў абагульняльных гістарычных працах, іншымі словамі, у адэкватным самапазнанні там, дзе вынікі навукі афіцыйнай, г. зн., палітычнай, выклікаюць у яго вялікія сумневы.

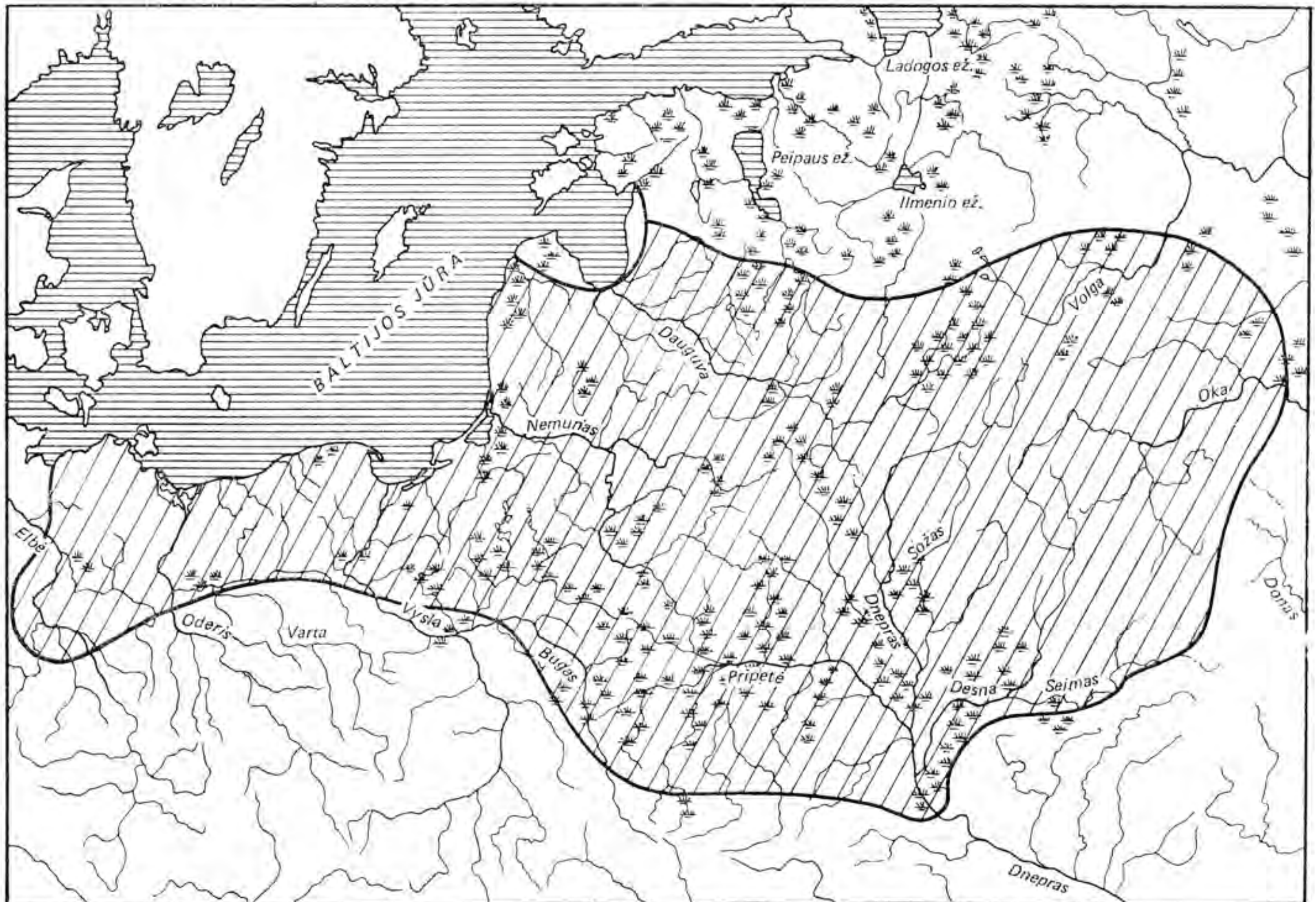
Наколькі аўтэнтычна ды з якіх крыніцаў пазнавалася наша ўласная гісторыя? Публікацыі літоўскіх даследчыкаў даюць магчымасць прасачыць мэтанакіраваную адміністрацыйную і прапагандысцкую палітыку Расіі на працягу ўсёй акупацыі – з канца XVIII і да XX ст. улучна з мэтай падзяліць грамадзянаў былога ВКЛ паводле прыкметы веравызнання, мовы і сканструяваць гэткім чынам іх узаемную апазіцыю як у сучаснасці, гэтак і рэтраспектыўна экспануючы яе ў гістарычнае мінулае. Хоць відавочна, што акурат на этнічнай глебе паміж папярэднікамі сучасных літоўцаў і беларусаў значных канфліктаў на працягу ўсёй гісторыі існавання Вялікага Княства не зафіксавана. Падзел паводле інтарэсаў быў відавочна іншы.

Хрэстаматыйны прыклад: нават ва ўнутранай кровапралітнай вайне магнацкіх канфедэрацыяў канца XVII – пачатку XVIII стст. на баку Радзівілаў, якія паходзяць родам з г. зв. «пачатковай Літвы» (Lithuania Propria), выступае, разам з іншымі саюзнікамі, магілёўская шляхта, а, так бы мовіць, «славянскі» род Сапегаў карыстаецца падтрымкай бясспрэчных «балтаў» – жамойтаў.

Пазней бальшавізм узбагаціў традыцыйную русафільскую аргументацыю яшчэ і класавым зместам. Адміністрацыйныя камбінацыі з «літоўскімі» (Віленская, Ковенская, Гарадзенская, Навагрудская, пазней Сувалкійская) і «беларускімі» (Менская, Віцебская, Магілёўская) губернямі скончыліся тым, што большая частка іх з цягам часу страціла статус «літоўскіх», а ўвесь край урэшце набыў імя «Паўночна-Заходняга». Правакацыйная палітыка царызму выклікала паўстанні, а рэпрэсіўным адказам на іх была страта адной палітычнай і, адпаведна, сацыяльна-культурнай пазіцыі за другой. Закрыццё Віленскага універсітэта, забарона літоўскай мовы на лацінцы, гвалтоўны масавы перавод насельніцтва гістарычнай Паўднёва-Усходняй Літвы (цяпер збольшага – Заходняй Беларусі) у праваслаўе. І адпаведна – русіфікацыя гэтай гістарычнай вобласці, прамежкавым этапам якой была беларусізацыя. Не дзіўна, што і звесткі двух перапісаў насельніцтва – 1858 г. (напярэдадні паўстання Кастуся Каліноўскага) і 1897 г. разыходзяцца нагэтулькі, што гутарка ідзе нібы пра жыхарства розных абшараў.

Прыкладам, аказваецца, што колькасць этнічных літоўцаў на Віленшчыне ўсяго за 40 гадоў скарацілася з 60 адсоткаў да 2,1! Прычына гэтага палягае ў, відаць, свядомай змене методыкі ацэнак – не паводле прыкметаў этнаграфіі і этнічнага менталітэту, а паводле побытавай мовы і веравызнання. Рабілася таксама стаўка на «заходнерусізм» беларусаў, які меў адыграць ролю супрацьвагі дзяржаўным інтэнцыям ментальных нашчадкаў ВКЛ. Звернем увагу, што акадэмік Яўхім Карскі ва ўступе да сваёй працы «Беларусы» вельмі асцярожна аперуе этнічнымі паняццямі:

Карта пашырэння балцкай гідраніміі (паводле К. Бугі, М. Фасмера, Ул. Тапарова, А. Трубачова, Л. Кіліяна, Г. Краэ, Г. Шала)



маўляў, мапы беларускіх *гаворак* ахопліваюць арэал пражывання не толькі беларусаў, але і ўсходніх літоўцаў.

У ідэалагічным абсягу найважнейшай задачай Расіі было абгрунтаванне законнасці падзелу Рэчы Паспалітай і, адпаведна, анексіі ВКЛ – як нібыта «воссоединения исконно русских земель». З гэтай мэтай Вялікае Княства інтэрпрэтавалася як руска-літоўская дзяржава, а карэнныя этнасы – літву і ятвягаў нават гэткі паважны гісторык як Сяргей Салаўёў, называе «странными народами».

Зразумела, што з гэтымі напрацоўкамі расійскай імперскай ідэалогіі ды практыкі мусілі сутыкнуцца адраджэнцы абодвух народаў у XIX–XX стст. Розніца толькі ў тым, што літоўцам дзеля этнічнага і культурнага выжывання давялося стаць у жорсткую апазіцыю да расійскай гістарыяграфіі, хоць многія яе пастулаты і міфы (прыкладам, аб выключна заходнім характары крыжацтва супраць «даўняй Літвы») жывуць і дагэтуль. Яшчэ ў большай ступені гэткая залежнасць характэрная для гістарычнай ідэалогіі беларускага нацыянальнага руху, якая шмат што ўзяла на ўзбраенне беспасярэдне з расійскага арсеналу. Сёння многа і справядліва пішацца ды гаворыцца пра недахопы ў поглядах і методыцы тагачасных гісторыкаў, але задача, на маю думку, у тым, каб увогуле ўрэшце выйсці з ценю ідэалогіі, якая прыдумлялася супраць нашых народаў як варожая.

III

Прафесар Альфрэдас Бумблаўскас (Alfredas Bumblauskas) сказаў аднойчы, што пытанне аб спадчыне ВКЛ ёсць яблыкам разладу між беларускай і літоўскай гістарыяграфіяй. Паўтару, што з майго гледзішча, праблема палягае глыбей, – у недыферэнцыяванні паняццяў «даўняй Літвы» і «ВКЛ». Тут, праўда, трэба заўважыць, што постсавецкая школа гісторыі ў Літве сама ледзь не дэманстратыўна ігнаруе напрацоўкі іншых гуманітарных навук (мовазнаўства, этналогіі, этнаграфіі, антрапалогіі ды інш.) у дачыненні «дагістарычнай» Літвы. Аднак вольна ці міжвольна яна ўсё ж змушаная мець на ўвазе ўвесь комплекс балта-славянскіх і індаеўрапейскіх даследаванняў XIX–XX стст., змест якога, незалежна ад афіцыйнай ідэалогіі ў колішнім СССР, быў і ёсць рэаліяй мыслення інтэлігенцыі Літвы. Таму нават недагаворанасць асобных момантаў этнічнай гісторыі ўсведамляецца ў нацыянальнай ментальнасці досыць артыкулявана.

Нешматлікія, але надзейныя факты з глыбіняў стагоддзяў сведчаць пра тое, што «даўняя Літва» з часоў легендарнай «краіны Гіпербарэяў», а спрошчана – Літва да хросту, была, па сутнасці, адным з цывілізацыйных полюсаў Еўропы – у шэрагу ды побач з элінскім ды рымскім светамі.

Магутны пласт балцкай (самай архаічнай у Еўропе) гідраніміі на вялізным абшары ад Волгі да Балтыкі і ад Даўгавы да Эльбы адлюстроўвае не толькі шматслойныя сакральныя, геаграфічныя, этнічныя, сацыяльныя вымярэнні гэтай цывілізацыі, але і яе выпраменьванне на прасторы Еўропы, у тым ліку і ўплывы на далейшыя працэсы этнагенезу многіх народаў кантыненту. Шматлікія балтызмы ў мовах суседзяў – у сферы не толькі духоўнай, але і зямной сведчаць пра бясспрэчныя, глыбокія ўплывы на наступныя славянаў ды фіна-вуграў. А лета-літоўскія помнікі народнай творчасці, як і гістарычныя крыніцы, – яшчэ і пра генетычную сувязь са старажытнымі культурамі Міжземнамор'я. Усё сказанае пераконвае, што ідэнтыфікацыя прамых нашчадкаў балцкай цывілізацыі не можа абмяжоўвацца адно тэрыторыяй іх сучаснага пражывання ды тым адрэзкам гісторыі, які прапануе ім звыклая гістарычная традыцыя. Гэта азначала б звужэнне навуковай задачы і, адпаведна, скажэнне вынікаў даследавання. Бо носьбіты першаснай для індаеўрапейскага свету ў Еўропе мовы, цывілізацыі і ментальнасці куды цяжэй сціскаюцца ў кімсьці для іх спраектаваную біялагічную нішу нейкага цёмнага, балотнага этнасу «ў скурах». І наадварот, цалкам лагічна праяўляюць сябе ў наступнай гісторыі як стваральнікі паўночнай імперыі – Вялікага Княства Літоўскага.

Звычайна пры абгрунтаванні перавагаў над традыцыйнай цывілізацыяй балтаў апелююць да моўных аргументаў (напрыклад, мовы Статутаў ВКЛ), ігнаруючы магутны цывілізацыйны фон акурат мовы, духоўнасці і культуры, які ўяўляе сабой балцкая тапаніміка. Між тым, яна, як сведка пераемнасці эпохаў, куды лепш здольная патлумачыць, чаму стваральнікі ВКЛ трактуюць і балцкае, і славянамоўнае жыхарства як дзве часткі аднаго этнасу.

Працэс славянізацыі аўтахтоннага насельніцтва цяперашняй этнаграфічнай Беларусі, пачаўся, фактычна адначасна з хростам Русі (988 г.), калі гэта стала адным з аспектаў афіцыйнай палітыкі царквы і дзяржавы. У выніку натуральная сувязь паміж мовай і тапанімічным асяродкам пражывання соцыуму парушылася, і сэнс тапанімікі апынуўся па-за свядомасцю тутэйшага этнасу.

«Даўняя Літва» раскалолася паводле канфесійнай і, адпаведна, цывілізацыйнай прыкметы, а сам арэал аўтэнтычнага ладу жыцця – супаў з памерамі Літвы, так бы мовіць, «язычніцкай».

IV

Пра асобнае месца гэтай «даўняй Літвы» у новую эпоху ваяўнічага наступу хрысціянства (XI–XIV стст.), між іншым, сведчаць і вектары крыжацкай экспансіі: з Бізантыі – праз славянскі свет ды з Рыма – праз германскі, прычым сыходзяцца яны тут, пазначаючы сабой месцазнаходжанне трэцяга полюсу Еўропы, і яго менавіта цывілізацыйнае вызначэнне, маючы на ўвазе паслядоўнае проціпастаўленне «язычніцкага» пачатку – хрысціянскаму, вясковага (*paganus*) – гарадскому (*urbanus*), абшчыннага, «барбарскага» – цывілізаванаму (*civilis*) ды інш.

Паказальна, што сам назоў «Літва» упершыню ўзгадваецца ў Кведлінбургскіх аналах ад 1009 г. у выніку гэтага цывілізацыйнага процістаяння. Цверджанне беларускага навукоўца Алы Кваткоўскай аб тым, што *«стварэнне Літоўскай дзяржавы ёсць рэакцыяй балцкага свету на славянскую экспансію»*, у цывілізацыйным плане можна было б трактаваць і шырэй – як самаахоўную рэакцыю грамадства *традыцыйнай* веры на экспансію з боку *чужой* рэлігіі. Між іншым, з'яўленне фарпостаў хрысціянскай экспансіі на спрадвечных землях Лотвы (Полацк, Віцебск), Літвы (Горадня, Наваградак, Браслаў), Ятвягіі (Ваўкавыск, Слонім) ды інш. – ілюструе думку пра тое, што першыя «крыжацкія» выправы на «даўнюю Літву» з Усходу пачаліся на два стагоддзі раней, як з Захаду.

Традыцыйная вера ў соцыуме «даўняй Літвы» не пакідае месца для пазнейшых спекуляцыяў аб яе нібыта «літоўска-рускім», пагатоў «руска-літоўскім» характары (калі разумець пад «рускім» складнікам гэтага тэрміна значэнне «славянскі»). Вядома, што г. зв. «рускімі людзьмі» пасля хросту Кіева станавіліся

Захаванне яскравых дахрысціянскіх звычаяў да сённяшняга часу застаецца адметнай рысай традыцыйнай этнічнай культуры Беларусі і Літвы. На здымку – старая жанчына моліцца і складае ахвяры пры камені-следавіку каля в. Волашава, Слуцкі р-н. Фота Вольгі Лабачэўскай, 2006 г.

ўсе неафіты (як у выпадку з толькі што ахрышчанай лотвай у Ерсіцы). А прыхільнікі традыцыйнай веры менаваліся не іначай як «паганцамі». Мабыць, канчатковы выбар уладарамі Літвы ў якасці дзяржаўнай рэлігіі не праваслаўя, а каталіцызму сведчыць пра тое, што гэта – працяг даўняй палітыкі, спроба захавання сваёй цывілізацыйнай тоеснасці найперш ад крыжакоў з Усходу. Толькі ў іншых умовах і іншымі сродкамі.

Гісторыя ж Вялікага Княства Літоўскага разгортваецца ў эпоху пераходу гэтай дзяржавы і яе соцыуму да хрысціянства – ад хросту Міндаўга (Mindaugas) да хросту Ягайлы (Jogaila). І таму, адпаведна, у працэсе канфесійнай і сацыяльнай канвергенцыі – паступова страчвае рысы асобнай цывілізацыі. Гэта тым больш справядліва для эпохі сумеснага жыцця з Польшчай пасля Крэўскай, і асабліва – пасля Люблінскай уніі.

Важна зацеміць, што самі ўладары «даўняй Літвы» сваёй дзейнасцю ў часе рэлігійных рэформаў Брутэня-Відэвута (Brutenis, Vaidevutis) у Прусіі або Швінтарога (Šventaragis) у Літве сцвярджаюць акурат цывілізацыйную самакаштоўнасць дзядоўскай веры, а іх пазнейшыя пераемнікі, улучаючы неафіта Міндаўга ды яго палітычных паслядоўнікаў, што шукалі апірышча на Захадзе – Гедыміна (Gediminas), Альгерда (Algirdas) ды Кейстута (Kęstutis) і нават хрысціцеля Жамойці Вітаўта (Vytautas), відавочна трактуюць новы культ перадусім як палітычны фактар. Яны змушаныя весці падвоеную гульню з Рымам, скіраваную, з аднаго боку, на грамадскую апінію ўсёй Еўропы, а з іншага – на магчымую ўнутраную апазіцыю. Нязменна пры гэтым аддаючы перавагу свайму самабытнаму ладу жыцця (узгадаем хаця б дэпартацыю з Літвы Гераніма Пражскага Вітаўтам за надта літаральна зразуметыя ім абавязкі хросту паганцаў).

ВКЛ паходзіць з «даўняй Літвы» як цывілізацыі. Гэта значыць, да стварэння і сцверджання гэтай дзяржавы спрычыніўся *ўвесь балцкі свет*. Казімерас Буга (Kazimieras Būga) звяртае ўвагу на тое, што паходжанне імёнаў уладароў Літвы – заходне-балцкае (пруска-яцвяжска-куршскае), хоць мова жыхарства арэалу «Літвы першапачатковай» (Lituania Propria) ёсць усходне-балцкай. Паводле легенды аб Палямоне, сталіца нашчадкаў дынастыі гэтага «рымляніна» увесь час таксама перамяшчаецца з захаду на ўсход – Юрбарк-Кунас-Кернаў-Вільня (Jurbarkas-Kaunas-Kernavė-Vilnius). А ўладары Літвы Ягайла і Вітаўт гавораць пра замак Вялюона (Veliuona) у Жамойці як пра сваё радавое гняздо.

Цывілізацыйнае паходжанне і этнічная прыналежнасць гэтай дзяржавы дазваляе зразумець, чаму менавіта яна прытуліла тых прадстаўнікоў элітаў з *Прусіі*, *Ятвягіі* і *Земгаліі*, што не прынялі чужынскага ярма. Што ж да балтаў *Белай Русі*, то яны далучыліся да ВКЛ разам са сваёй *тэрыторыяй*. Усе роднасныя этнічна соцыумы аддзячылі потым сваёй новай краіне стагоддзямі супольнага змагання за яе незалежнасць і супольнай працы для яе ўзмацнення.

V

Тое, што цывілізацыйная і духоўная гісторыя «даўняй Літвы» знаходзіцца па-за межамі інтарэсаў і зацікаўленняў беларускіх гісторыкаў і, адпаведна, грамадства, – у нечым, відаць, зака-

намерна. Страціўшы балцкую мову як родную, сучасныя беларусы ў масе сваёй нават не падазраюць аб духоўным патэнцыяле абшару, які насяляюць, бо ён для іх незразумелы! «Мова зямлі» тоіць у сабе столькі, што з цягам часу абяцае распавесці пра гісторыю гэтага краю ды народу аб'ектыўней, ды значна больш, як любы летапіс – нярэдка палітычна альбо ідэалагічна ангажаваны. К. Буга амаль сто гадоў таму звярнуў увагу на тое, што каля 80 працэнтаў беларускай гідраніміі ёсць балцкай паводле паходжання (літоўскай альбо роднаснай ёй латышскай ці ятвяжскай). І прадэманстраваў яе магчымасці – адно толькі на аснове тыпалогіі з назовамі мясцовасцяў у суседніх народаў высветліў унутрыцывілізацыйныя міграцыі балтаў, якіх ён называе, *айстыйцамі*.

Але ж нельга заплюшчваць вочы на гістарычную тыпалогію грамадстваў фармальна ўжо ахрышчанай і ўсё яшчэ «язычніцкай» часткаў абшару, што ярка ілюструецца, напрыклад, прадстаўнікамі іх элітаў. Усяслаў Чарадзей (XI ст.), зусім таксама, як і ўладары ВКЛ XII – XIV стст., спалучае функцыі князя і святара. (Між іншым, па-літоўску абодва гэтыя значэнні спалучаліся ў адным тэрміну «kunigas». У чым можна ўгледзець вынік кантамінацыі кодаў сацыяльнага ўладкавання – тэакратычнай манархіі паводле рэформы Брутэня ў Прусіі і свецкай, паводле Швінтарога, – у Літве. Усяслаў па-ранейшаму практыкуе традыцыйную веру і рытуалы продкаў, выклікаючы здзіўленне і перасуды атачэння гэтаксама, як пазней польскі кароль Ягайла-Уладзіслаў у Кракаве.

Цалкам магчыма, што ў памкненнях Полацка да суверэннасці ад Кіева мог праявіцца акурат «балцкі» сепаратызм крывічоў – этнічны і канфесійны, а рэакцыя ў адказ – праява традыцыйнай канфрантацыі «поля» і «лесу», славянства і балцтва, хрысціянства і язычніцтва.

Духоўная і матэрыяльная культура «даўняй Літвы» як агульны пласт гісторыі нашых народаў павінна быць аб'ектыўна даследавана, а грыф забароненасці з гэтай тэмы зняты. І для самапазнання, і для ўзаемаразумення з братамі па цывілізацыі.

Літоўская экспансія на ўсход таксама мае быць зразуметая ў іншым рэчышчы. Зважаючы на тое, што Альгерд, Кейстут і Вітаўт прэтэндавалі на ўвесь абшар балцкай гідраніміі як на сваю *вотчыну*, можна зрабіць выснову не пра экспансію, не пра

Карта ВКЛ, створаная Герардам Меркатарам. Дуйсбург, 1595 г. Першая мапа, якая цалкам прысвечана Літве

канкісту (заваяванне), а пра *рэканкісту* (адваяванне). Права на рэканкісту прызнаецца за гішпанцамі (у адносінах да арабаў), за маскавітамі (у адносінах да татараў), за французамі (у адносінах да брытанцаў падчас Стогадовай вайны). Але і па сёння не прызнаецца за «даўняй Літвой». Без уліку этнакультурнай роднаснасці жыхарства навакольных Літве земляў (перадусім Беларусі) цяжка было б патлумачыць, па-першае, нярэдка бесперашкодны праход праз іх літоўскага ваярства практычна па ўсіх накірунках – да Дэрпта (Юр'ева), Пскова і Ноўгарада на поўначы, да Чорнага мора на поўдні, да Масквы і Разані на ўсходзе. А па-другое, феномен надзвычай хуткага і, галоўнае, мірнага пераходу земляў Полацкага, Віцебскага, Менскага княстваў у склад ВКЛ.

VI

ВКЛ можа трактавацца як удалы дзяржаўны праект, дзякуючы чаму пад кантролем Вялікага Княства (пазней – польскай Кароны) апынуўся эканамічны шлях з Варагаў у Грэкі, які калісьці кантралявала Русь. ВКЛ разамкнула Захад і Ўсход геапалітычна, паяднаўшы іх эканамічна, злучыла басейны двух мораў. Усё гэта дало гаспадарчы эфект і дазволіла пазбегнуць поўнага варожага атачэння, хоць ўсё ж не пазбавіла ад шматвяковай згубнай вайны на два фронты.

Адной з найбольш істотных адметных рысаў дзяржаўна-палітычнага і культурнага жыцця гэтага гаспадарства была шмат-сегментнасць грамадства паводле рэлігійнай, моўнай, культурнай прыкметаў. Спачатку – суіснаванне асобных сегментаў пад эгідай прыярытэту агульнай дзяржаўнасці і агульнага манарха пры шырокай іх аўтаноміі. Фенаменальным, з майго гледзішча, ёсць асіметрычны ўдзел дзвюх найбуйнейшых грамадаў (каталіцкай і праваслаўнай) у кіраванні дзяржавай. У той час, калі асабовы склад конніцы ВКЛ яшчэ пераважна літоўскі (1528 г.), першы Статут (1529 г.) выдаецца ўжо на русінскай мове, праўда, як сведчыць Хрыстыян Станг (Christian Stang), з перавагай украінізмаў. Але менавіта адыход Украіны да больш канфесійна і этнічна маналітнай Польшчы, а потым і да самадзяржаўнай Масковіі, дэманструе цывілізацыйны анахранізм і неканкурэнтаздольнасць шляхецкай дэмакратыі ў атачэнні абсалютысцкіх манархіяў Еўропы.

Дэмакратыю ў Рэчы Паспалітай і ў ВКЛ звычайна тлумачаць нейкім абстрактным прынцыпам талеранцыі, хоць відавочна, што ў свеце, дзе рэальна пануе права моцнага, талеранцыя выяўляецца толькі там, дзе ёсць сілавы баланс. Што мы і бачым у ВКЛ у пачатку XVI ст. Рэч у тым, што асноўныя сегменты яго сацыяльнай структуры пакрысе перастаюць быць узаемна талерантнымі! Узгадаем, што падчас «патопу» у сярэдзіне XVII ст. прававерныя каталікі магнаты Сапегі (якія паходзяць з праваслаўных) абараняюцца асобна ад не аднойчы заўважаных у пратэстанцкіх герэзіях Радзівілаў. І шляхі выйсця шукаюць паасобку (вялікі гетман Януш Радзівіл, прыкладам, – у вуніі са Швецыяй). Урэшце абедзве групоўкі сыходзяцца ў братазабойчай бойцы 1701 г. пад Алькенікамі (Valkininkai).

Усё гэта гіпатэтычна дае падставу цвердзіць, што ВКЛ была пераходнай формай цывілізацыі «даўняй Літвы» на шляху да новай эпохі нацыянальных дзяржаваў – пры наяўнасці гэткіх варункаў як паглынанне (поўнае або частковае) сацыяльных структураў абодвух народаў згерманізаванай Прусіяй, Польшчай і Расіяй, і ў выніку – германізацыя, паланізацыя і русіфікацыя. Працэс вызвалення нашых народаў з-пад гэтых уплываў яшчэ не скончаны. У немалой ступені гэтым тлумачацца і сённяшнія цяжкасці іх ментальнага самавызначэння.

Гісторыя Рэчы Паспалітай адлюстроўвае стаўленне Польшчы да этнічнага складніка геапалітыкі. Падзелы гэтай дзяржавы былі наступствам не толькі ўнутранай неўладкаванасці яе дзяржаўнага і сацыяльнага жыцця, не толькі апетытаў суседзяў, але і палітыкі Польшчы ў дачыненні да іншых частак саюзнай дзяржавы – спачатку да ВКЛ, а потым і да Украіны, якая пасля Люблінскай уніі адышла да Кароны. Красамоўнае ў гэтым сэнсе само паняцце «крэсаў». Таму гаварыць пра яе жыццяздольнасць нават у выпадку захавання незалежнасці праблематычна.

Хоць кажуць, што ў гісторыі ўмоўнага ладу не існуе, але дазволіць сабе паразважаць можна. Думаецца, што ў выпадку захавання «дзяржавы абодвух (ці, можа, ужо трох, чатырох) народаў» паўз яе не прайшлі б асноўныя дасягненні адразу некалькіх эпохаў, найперш асветніцкай, і звязанае з ёю скасаванне прыгонніцтва (у царстве Польскім Напалеон адмяніў яго ў 1807 г. – больш чым на паўстагоддзя раней за Расію), прамысловая рэвалюцыя, развіццё капіталізму і урбанізацыя... З адпаведным ростам культуры і дабрабыту не толькі этнічнай Польшчы, але і нацыянальных ускраінаў. Адпаведна, з нашмат лепшымі магчымасцямі для развіцця тамтэйшых этнасаў у сучасныя народы, як у царскай імперыі. А далей яны ўжо вырашалі б свой лёс самі – як і ва ўсёй астатняй Еўропе. І, вельмі імаверна, – як мадэрныя еўрапейскія нацыі.

Справа, аднак, у тым, як да такога развіцця падзей была б гатовая сама Польшча. У Рэчы Паспалітай, прынамсі, пасля першых падзелаў пераважалі тэндэнцыі да ўніфікацыі дзяржавы, пра што сведчыць тэкст Канстытуцыі 1791 г. Праўда зварот да паўстанцаў Т. Касцюшкі ў Літве друкуецца не толькі па-польску, але і па-літоўску. А гэта ўжо знак нацыянальных інтэнцыяў Літвы. Тым не менш, і праз 90 гадоў лідэр яе адраджэння XIX ст. Ёнас Басанавічус (Jonas Basanavičius) не аднойчы горка засведчыць, што ў самы цяжкі для Літвы час яе памкненні сустракаюць з боку, здавалася б, натуральных саюзнікаў – польскіх інтэлігентаў толькі насмешкі і кпіны. А яшчэ пазней, пасля заваёвы незалежнасці, канфлікт з належнасцю Вільні будзе прычынай міждзяржаўнай канфрантацыі паміж Літвой і Польшчай на працягу ўсяго міжваеннага часу. Чым ахвотна скарыстаюцца сталінскі СССР і гітлераўская Нямеччына.

VII

Зразумела, ні ў эканамічным, ні ў геапалітычным сэнсе дзяржаўны праект адроджанага ВКЛ, якім бы добра арганізаваным ён ні здаваўся, спаборнічаць з сучасным ЕС проста не ў стане. За 60 пасляваенных гадоў у Еўропе створаны магутны агульны рынак, грамадства высокага дабрабыту, а наяўнасць у яго тыле ваенна-палітычнай арганізацыі НАТО стварае ўмовы для эканамічнай стабільнасці і росту вагі ва ўсім свеце. Гэткае становішча можна ўважаць за ўнікальнае ў гісторыі кантыненту.

Іншая справа – цывілізацыйная самаарганізацыя і ўстойлівасць. Ва ўмовах, калі ліберальная дэмакратыя ментальна раззбройвае грамадства перад небывалымі выклікамі, нават такія краіны як Францыя або Нямеччына не маюць адказу на пытанне, як інтэграваць, скажам, вялізную мусульманскую супольнасць у грамадскае жыццё краіны.

Ці змагло б эфектыўна адказаць на гэты выклік нейкае рэгіянальнае аб'яднанне краін з роднаснай культурай? Прынамсі, такая магчымасць існуе ў межах панславізму, панісламізму, еўразійства і да т. п. ідэях. Але відавочна, што яны, калі меркаваць паводле сацыяльнай практыкі іх ідэолагаў, ёсць антыподам ліберальнай дэмакратыі, і прапануюць адэптам альтэрнатыву ў найлепшым выпадку таталітарную. Таму яны наўрад ці пакідаюць ілюзіі адносна будучыні меншых і слабейшых этнасаў у гэтым «братнім» тыглі. Такім чынам, мы зноў нібы сутыкаемся з дылемай, перад якой апынуліся нашы папярэднікі ў эпоху ВКЛ.

Гісторыя сведчыць пра тое, што ў крытычных сітуацыях прынцып лучнасці, якая вынікае з агульных інтарэсаў – асабліва плённы. Калі вялікія дзяржавы ЕС заяўляюць аб «Еўропе дзвюх хуткасцяў», нібы наўмысна падштурхоўваючы і астатнюю (Сярэднюю) Еўропу – да задзіночання, то ў гэтым, мабыць, ёсць рацыя. Гледзячы тэарэтычна, увесь гэты рэгіён – ад Балгарыі да Латвіі, мае агульны цывілізацыйны «субстрат» – спадчыну Аўстра-Вугоршчыны і ВКЛ, а да таго ж, прайшоў гарніла шматвяковага каланіяльнага прыгнёту. Заўважым, што нават розны менталітэт яго народаў не зашкодзіў з'яўленню праз усведамленне агульнай патрэбы гэткага аб'яднання як «Віленская дзесятка». Магчыма, калісьці будзе рэалізаваная і даўняя ідэя Чарнаморска-Балтыйскага нафтавага калектару. Чыста геаграфічна гэта фактычна аднаўленне вялікага шляху з Варагаў у Грэкі. Але і ў такім разе палітычна гэта будзе ўжо не адна саюзная дзяржава кшталту ВКЛ, а хутчэй – эканамічная дамова (саюз) некалькіх незалежных дзяржаў.

VIII

Агульная антрапалогія, падобны псіхалагічны партрэт, вельмі блізкія канцэпцыі «чалавека сацыяльнага», суцэльныя блокі ідэнтычнай этнаграфіі (ад народных строяў да музыкі, ад арнаментаў да народнай архітэктуры, ад светаўспрымання да традыцыйнага побыту), сугучныя мовы... Усё гэта – сляды надзвычайнай этнічнай блізіні беларусаў і літоўцаў. Але, на жаль, рэальна яны «разышліся» не ў ХХ стагоддзі.

Даследчыкі даўно высвецілі, што этнічны і, адпаведна, геапалітычны падзел абшару сягае пачатку славянскай экспансіі ў балцкі абшар больш як тысячу гадоў таму, які асабліва паглыбіўся з прыняццем хросту – Польшчай у 966 г., Кіеўскай Руссю у 988 г. Гэтым быў пакладзены пачатак эпохі «крыжацкіх» выправаў на «даўнюю Літву». Пазней, у эпоху станаўлення ВКЛ знешняя пагроза ад татараў і заходніх крыжакоў ды воля ніжэйшых («балцкіх») слаёў насельніцтва будучай Беларусі да задзіночання з роднасным паводле культуры і мовы жыхарствам Літвы сталі асновай кампрамісу паміж цэнтральнай уладай і мясцовымі князямі на аснове прынцыпу «старыны не рушыць, навінаў не ўводзіць», і прычынай хуткага росту Літоўскай дзяржавы. Арвідас Наркунас (Arvydas Norkūnas) мяркуе, што гэтым пакрыёмым этнакультурным балцкім чыннікам Беларусі вызначаецца яе вялізная роля як у стрыманні варожай экспансіі супраць ВКЛ з поўдня ды з усходу, гэтак і ў канчатковай перамозе на захадзе. Аднак, урэшце розная канфесійная і моўная прыналежнасць адыграла ролю этнаўтваральнага фактару. Беларусы сёння – гэта адрозны ад літоўцаў народ.

Цяпер у нас аб'ектыўна розныя цэнтры прыцягнення: Усход ды Захад. Гэта – спадчына тых вякоў, калі абшар сённяшняй Беларусі патрапіў у сферу ўплыву Бізантыі. Рэакцыяй літоўскай эліты на гэта было спачатку сілавое процістаянне, пазней, ужо ў эпоху ВКЛ, – спробы атрымаць асобную мітраполію пад эгідай праваслаўнага патрыярха, а калі гэтага дасягнуць не ўдалося, – то і выбар на карысць каталіцтва. Зляшчэнне цэнтраў еўрапейскай палітыкі з Бізантыі ў Маскву ды з Рыма ў Берлін прывялі да сённяшняга раскладу сіл на кантыненце. Дагэтуль геапалітычныя арыентацыі застаюцца тымі ж – паміж Расіяй і Еўропай (ЕС).

У гэткай сітуацыі першае, на што перадусім варта звярнуць увагу – гэта недастатковае разуменне агульнага і апрычонага ў супольнай гісторыі, дыялектыкі ўзаемных і асобных інтарэсаў у рэгіёне. Гэтым не аднойчы карысталіся і карыстаюцца больш сталыя і спрактыкаваныя суседзі – імкнучыся сутыкнуць нашыя народы ілбамі, проціпаставіць адзін аднаму і мець з гэтага ўласную карысць. Нядаўні досвед паказвае, што ілюзіі вырашэння ўласных ментальных або нейкіх іншых праблемаў коштам суседа вельмі жывучыя. Яны, да таго ж, відавочна падаграюцца і трэцім зацікаўленым бокам.

Нашы народы жывуць побач адзін з адным даўно, мірна і ў згодзе. Іншая справа – навуковая і палітычная эліта, ад усведамлення адказнасці якой залежыць, ці хутка гісторыя для беларусаў стане светаглядным апірышчам суверэннага народу. І колькасць станоўчых прыкладаў, здаецца, павялічваецца. Прыкладам, у двухтомніку гісторыі Беларусі (Менск, 2001), ці не ўпершыню ў беларускім падручніку для шырокага кола чытачоў змешчаная мапа арэалу балцкай гідраніміі ва Ўсходняй Еўропе. Заўважым, што сучасная Рэспубліка Беларусь знаходзіцца ў самым цэнтры гэтага арэалу! Але менавіта яе народ быў адсечаны ад цывілізацыйнай праблематыкі «даўняй Літвы» на працягу стагоддзяў. У гэтым кантэксце словы прафесара Георгія Штыхава на IV з'ездзе беларусаў свету (Менск, 2005) аб тым, што *«нам трэба глядзець на літоўцаў як на сваіх этнічных братоў»* ёсць знакам часу.

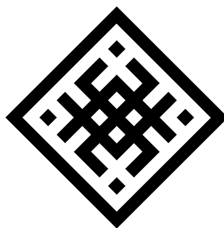
Вядома, аднавіць колішнюю лучнасць «даўняй Літвы» у форме адзінага гаспадарства – ВКЛ, бадай, немагчыма. Сучасныя незалежныя дзяржавы – Літва, Беларусь або Латвія (эвентуальна таксама і адроджаная Прусія) добраахвотна не пойдуць на скасаванне свайго суверэнітэту. Значыць гутарка можа ісці, натуральна, пры ўмове ўзаемнай згоды, толькі аб магчымым пошуку нейкай (асаблівай?) мадэлі суіснавання. У выпадку яе карысці для ўсіх бакоў.

Кожнаму з патэнцыйных партнёраў пажадана выканаць перадусім свае прыватныя задачы: кансалідаваць грамадства на аснове аўтэнтычных нацыянальных каштоўнасцяў, пазнаць сябе ў навакольным свеце. Вызначыць *уласныя* культурныя ды палітычныя прыярытэты, а на іх падставе – *узаемныя* каардынаты: як у дыяхронным (гістарычным) плане, гэтак і ў сінхронным (у сучаснасці). Думаю, гэта ў выніку вызначыць, ці будзе знойдзенае паразуменне ў поглядах на супольную мінуўшчыну, а значыць, і на будучыню.

Нацыянальны ідэнтытэт нашчадкаў даўніх балтаў ёсць крыніцай моцы іх паасобку, роўна як і ўсёй цывілізацыйнай прасторы. Мы павінны быць моцнымі ва ўзаемных дачыненнях (а гэта без дакладнага і моцнага, г. зн., прынцыповага вызначэння пазіцыяў немагчыма), але асабліва, у дачыненні да знешняга свету.

Моцнага партнёра заўсёды хочацца бачыць саюзнікам. З іншага боку, трэба пазбавіцца навязанага звонку стэрэатыпу, нібыта мы зможам быць моцнымі толькі *коштам* адзін аднаго, а не *разам* адно з адным. Прафесар гісторыі Зянонас Івінскіс (Zenonas Ivinskis), знаходзячыся ў змушанай эміграцыі, яшчэ ў 1954 г. напісаў вешчыя словы пра тое, што Літва не будзе мець трывалай незалежнасці да таго часу, пакуль не будзе незалежнай суседняя Беларусь. На жаль, пакуль не даводзілася чуць нічога падобнага ад кагосьці з беларускіх адраджэнцаў.

Цвярозы розум і пачуццё самазахавання фармулюць наступную мэту: пераўтварыць лінію адвечнага геапалітычнага разлому ў надзейны культурны і цывілізацыйны тыл, спыніць тысячагадовы наступ крыжацтва. Выкараніць забабоны чужынскай прапаганды ў нашых светаглядных і практычных узаемадачыненнях. На гэтым палягае задача сучаснага пакалення інтэлігенцыі, якая перад абліччам глабалізацыі і рэгіянальнага гегеманізму мае выкаваць зброю самаабароны. Бо потым можа быць запозна. ✸



БЕЛЫ ВЕРШНІК
З УЗНЯТЫМ МЯЧОМ НА ЧЫРВОНЫМ ФОНЕ
СІМВОЛІКА ГЕРБА ВЯЛІКАГА КНЯСТВА ЛІТОЎСКАГА

ДАЙНЮС
РАЗАЎСКАС

Беламу вершніку з узнятым мячом у чырвоным праёме аркі,
што з'явіўся мне ў раннім дзяцінстве ў відзежы
ў крытычны момант моцнай ліхаманкі,
прысвячаецца

УСТУП

Пячаткі з выявай рыцара на кані з мячом або дзідай у руцэ пачынаючы з XII ст. сталі ў Заходняй Еўропе вельмі папулярнымі. У XIII ст. падобныя пячаткі выкарыстоўваліся і некаторымі рускімі князямі, прыкладам, Аляксандрам Неўскім. Не былі тут выняткам і літоўскія князі, першым з якіх вершніка на сваёй пячатцы, датаванай 1338 – 1341 гг., нам пакінуў полацкі князь Нарымант, названы пасля хросту ў праваслаўную веру Глебам. Далей вершнік з узнятым мячом з'яўляецца на пячатцы вялікага князя Альгерда і ягоных сыноў (у Ягайлы спачатку з дзідай замест мяча, часам з пераможаным цмокам пад капытамі каня), а пасля забойства Кейстута – з 1381 г. вялікага князя літоўскага, таксама на пячатцы ягонага сына Вітаўта (да таго, як Кейстут стаў вялікім князем, на яго пячатцы выяўляўся пешы ваяр). Менавіта пры вялікім князі Вітаўту вершнік з узнятым мячом набыў сэнс герба Вялікага Княства Літоўскага. З пачатку XV ст., калі не раней, усталяваліся і колеры герба: сярэбрана-белы вершнік на чырвоным тле (вупраж пазней мяняла свой колер з сіняга да залаціста-жоўтага)[1]. Замацаванню выявы коннага ваяра як дзяржаўнага герба, відаць, спрыяла і тое, што Літва на той час ужо больш за стагоддзе бесперапынна ваявала, ды *«старажытналітоўскія ваяры былі амаль без вынятку вершнікамі, а вайсковая тактыка была заснаваная на хуткасці коней»*[2].

Але мы не будзем высвятляць гістарычнае паходжанне герба Вялікага Княства Літоўскага, як і яго міфалагічныя вытокі. Пастаноўку пытання пра «міфалагічнае паходжанне» апраўдвае тое, што прыняцце таго ці іншага сімвала або вобраза ў якасці герба дзяржавы не можа адбывацца без асэнсавання яго ў рэчышчы паноўнай ідэалогіі грамадства, у гэтым выпадку – у паняццях старалітоўскай рэлігіі, якая таксама, напэўна, спрыяла выбару гэткай выявы ў якасці герба. Не ўваходзіць у нашу задачу і высвятленне суадносінаў паміж славянскімі (перадусім польскімі *Pogoń*, *Pogonia*) і літоўскім (*Vỹtis*, *Výtis*) назвамі герба, таму я нават схільны ўжываць нейтральнае беларускае азначэнне коннага ваяра віцязь, хаця гучаннем яно і бліжэйшае да згаданага літоўскага тэрміна (магчыма, нават звязанае з ім этымалагічна[3]). Калі мы і будзем звяртацца да гістарычных, міфалагічных і моўных рэаліяў, дык толькі ў той ступені, у якой яны могуць праліць святло на сімволіку разгляданага вобраза.

Пагатоў сімволіка, у нашым выпадку сімволіка вершніка з узнятым мячом, якую мы збіраемся разгледзець, сутнасцю не звязаная выключна з якім-кольвек пэўным геральдычным знакам, а адносіцца да любой выявы адпаведнай структуры, то бок да кожнага вобраза «Віцязя», незалежна ад месца і часу яго з'яўлення. Бо не знак ёсць крыніцай усёй сімволікі, але наадварот – сімвал як такі надае знаку свой універсальны архетыпічны сэнс і, больш за тое, пры той ці іншай прыватнай актуалізацыі гэтага сэнсу акурат і матывуе (больш або менш усвядомлена) выбар знака. Адсюль істотнае значэнне тыпалагічных супастаўленняў пры даследаванні сімволікі «Віцязя», ва ўсёй паўніні ўласцівай ім семантыкі.

Такім чынам, мы паспрабуем зірнуць на герб нашага супольнага гаспадарства не як на геральдычны знак, значэннем залежны ад канкрэтных часавых і прасторавых варункаў, а як на сімвал, які асвятляе звязаную з ім гісторыю і геаграфічны абшар сваім глыбінным, пазачасавым сэнсам.

У загалоўку выкарыстаная выява герба «Пагоня» з надмагілля караля Ягайлы ў Кракаве, канец XIV ст.

На стронцы злева – герб «Пагоня» з тытульнай старонкі Лаўрэнцьеўскага спісу Статуту Вялікага Княства Літоўскага 1529 г.

Рунічны камень (IV ст.) з Möjbro (Швецыя), на якім выяўлены вершнік з узнятым мячом

Для гэтага мы будзем ужываць не менш універсальную, архетыпічную працэдуру аналізу і сінтэзу. Спачатку разбярэм паасобку сімволіку складовых частак даследаванага вобраза: сімволіку вершніка, сімволіку белага каня і белага вершніка, у прыватнасці, на чырвоным тле, нарэшце, сімволіку мяча – і пасля гэтага паспрабуем скласці выяўленыя намі сэнсы разам.

I. ВЕРШНІК

Перадусім, вобраз вершніка выяўляе пэўнае дачыненне паміж чалавекам і жывёлай, а з гледзішча сімволікі – «тэрыяморфную рэпрэзентацыю лібіда». Паводле К. Г. Юнга, гэткія рэпрэзентацыі *«доктару добра вядомыя з сноў і фантазіяў ягоных пацыентаў, у якіх інстынкт часта ўяўлены ў вобразе быка, каня, сабакі і г. д.»*[4]. Адсюль выснова: *«...тэрыяморфныя сімвалы заўсёды адсылаюць да несвядомых праяў лібіда»*[5]. <...> *«Жывёла мае на ўвазе інстынкт, але таксама забарону інстынкту, гэтак што чалавек становіцца чалавекам толькі пераадолеўшы сваю жывёльную інстынктыўнасць»*[6].

Адмысловую ўвагу ў гэтым сэнсе Юнг надаваў менавіта вобразу каня. Конь, паводле Юнга, у многіх міфалагічных традыцыях увасабляе несвядомае чалавека і ёсць сімвалам *«жывёльнага складніка ў чалавеку»*[7]. Адсюль і сексуальная сімволіка каня, добра вядомая і ў балта-славянскай традыцыі, параўн. вобраз вытаптанага капытамі каня рутавага кветніка (*rūtų darželis*) у літоўскіх народных песнях[8], серб.-харв. *јахати* 'ехаць вярхом' як азначэнне коітуса[9] і да т. п. Таму *«герой і яго конь, як уяўляецца, сімвалізуюць ідэю чалавека, які падпарадкаваў сабе абсяг жывёльнага інстынкту»*[10].

Вершнік – гэта найперш чалавек, што ўтаймаваў свой жывёльны інстынкт (зацемім: не адрынуў, не зняважыў яго, але і не слепа падуладны яму, менавіта ўтаймаваў), авалодаў сабою. І гэта па сутнасці адрознівае крывічэслівага чалавека, рыцара ад прасцяка. А шырэй – чалавека ад жывёлы. У кожным разе, само паняцце *рыцара* сапраўды ўзыходзіць да сяр.-усх.-ням. *ritter* 'вершнік'[11] (= ням. *Reiter*, анг. *rider* ды інш.). Падобным жа чынам паняцце *кавалера* ўзыходзіць да ст.-фр. *cavalier, chevalier* 'шляхетны ваяр' < 'вершнік' і да т. п.[12] Параўнайма адмысловы сацыяльны слой «вершнікаў» (*equites*) ужо ў даўнім Рыме[13] ды інш.

У адным слоўніку сімвалаў мы знаходзім вельмі ўдалае азначэнне: *«Рыцар – гэта вершнік..., то бок дух, які ўзнёсся над поцягамі і жарсцямі... Рыцарства ўяўляе сабой сілу, што спрыяе трансфармацыі звычайнага чалавека (г. зн. таго, хто не асядлаў каня жарсцяў) у чалавека духоўнага»*[14].

З гэтым, магчыма, звязанае і станоўчае стаўленне да вершніка ў народзе, прыкладам, у даўніх прусаў, у якіх сустрэча па шляху вершніка лічылася добрым прадвесцем. Гэтак, паводле сведчання Лукаша Давіда («Пруская хроніка», 1583 г.), *«sie auch diesen Vberglauben gehabt, daß wo Jme ein krank oder gebrechlich Mensch zum ersten begegnet, wenn er etwa worhin vorreisen wollen, liest er sich bedüncken, es were Jme eine Antzeigung alles Vnglücks, das vndter wegen Jme zustehen mochte, keret derhalben wieder umb, vnd segnete sich noch einmahl. Wo Jm aber ein Mann, insonder der dann zu Pferde war begegnet vnd grust Jn nicht mit gantzer lauter stimme, das acht er vor ein gutt Zeichen vnd daß auf seiner Reise Im viel glucks wiederfahren wurde»* (*«яны мелі такі забабон, што калі ён [прус], жадаючы куды-небудзь выправіцца, сустрэне першым хворага або кволага чалавека, то прымае гэта як прадвесце няшчасця, якое можа здарыцца дарогаю, таму вяртаецца назад і яшчэ раз хрысціцца. Калі ж ён сустрэне мужчыну, пры тым на кані, і той з ім нягучна павітаецца, то лічыць гэта добрым знакам таго, што яго падарожжа адбудзецца з вялікім поспехам»*)[15]. Заўважым, што вершніку проціпастаўляецца кволы або нават хворы чалавек.

У літоўскай мове параўн. у гэтым сэнсе прыназоўнік *pėsčias* 'пешы' у значэнні 'млявы, павольны' і, з іншага боку, *nepėsčias*, літаральна 'няпешы', у значэнні 'смелы, няўрымслівы' і 'кемлівы, жвавы'; параўн. таксама *raitas* 'вярхом (на кані)' у значэнні 'моцны, шпаркі, гарачы'[16]. Падобным чынам, рус. *пешка* (ад *пеший*) азначае таксама 'шараговец, просты, падпарадкаваны нікчэмны чалавек, які мусіць моўчкі слухацца'[17] і г. д.

У сваю чаргу, свядомасць, якая кіруе сваімі жыццёвымі сіламі, тым самым атрымлівае ўладу над навакольным светам. Таму вершнік – сімвал сапраўднай улады і ўладарання, як унутранага, гэтак і вонкавага. Невыпадкова, што вершнік на пячатцы Кейстута з'яўляецца ды замяняе пешага ваяра менавіта тады, калі ён становіцца вялікім князем[18].

Ул. Проп прыкмеціў выпадак з абсягу чароўных казак, калі *«казачны памагаты перад тым як герой вяртаецца дадому, забараняе яму выхваляцца ім.* Глядзі ж, нікому не выхваляйся, што ты на мне конна ездзіў; а пахвалішся – раздаўлю цябе! *Формула*

што ты на мне конна ездзіў, – паводле словаў Пропа, – *ёсць проста больш мастацкі выраз*, чым што ты валодаеш мною»[19]. Але «ехаць конна» на сваім «чароўным памагатым», якім становіцца ўтаймаваны жывёльны інстынкт, – няпростая задача. Яна патрабуе выконваць пэўныя правілы, што і складае духоўную практыку – практыку ўнутранай «коннай язды», калі жадаеце, практыку язды душы вярхом на сваім целе.

Гэтак, паводле стараіранскіх уяўленняў, душа чалавека ў целе параўноўваецца як з гаспадаром у доме, гэтак і з вершнікам на кані. Параўнайма «Дэнкарт» 241-242:

«У целе чалавека ёсць чатыры асноўныя дзейныя сілы: душа, жыватворны дух, фравашы і свядомасць. Душа, якая складаецца з інтэлекту і волі, пануе над целам нібы гаспадар у сваёй хаце або віцязь над сваім канём. Яна кіруе целам разам з жыватворным духам, свядомасцю, фравашы і духам, што знаходзіцца ўнутры (г. зн. розумам). Гэта інструменты душы.

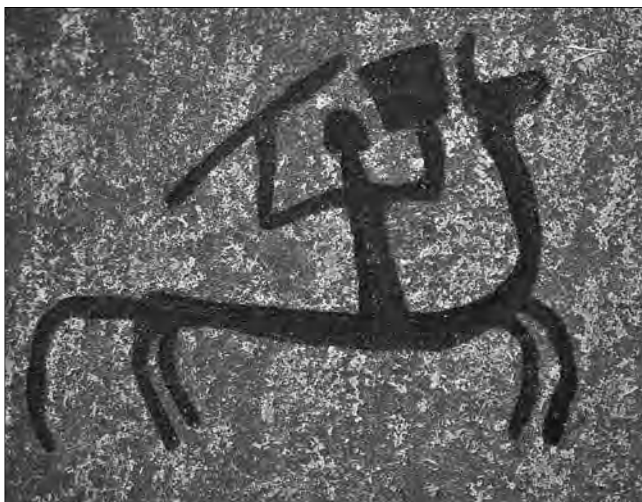
Жыватворны дух – гэта вецер, які ажыўляецца натуральнай дзейнасцю яго фравашы. Будучы жывым, ён захоўвае жыццё ў целе гэтак жа, як гэта робяць лекар гаспадара хаты або настаўнік віцязя. Калі яго адасобіць ад цела, цела памрэ гэтак жа, як разбурыцца хата, калі зруйнаваць яе (цэнтральны) слуп.

Фравашы падтрымлівае натуральныя функцыі цела і выхоўвае іх гэтаксама, як майстра або эканом (падтрымлівае) дом гаспадара або конюх – каня віцязя. Калі адасобіць яе ад цела, цела саслабне і стане бяздзейным гэтаксама, як разбурыцца дом, калі не рабіць (патрэбны) рамонт.

Свядомасць асвячае дом гаспадара і вядзе каня вершніка: яна забяспечвае гаспадару здатнасць бачыць у хаце, а віцязю – (бачыць) на сваім кані гэтаксама, як сонца асвячае свет, а лямпа асвятляе дом. Калі яе адасобіць ад цела, душа ў целе будзе пакутаваць, а цела, хаця і застанецца жывым, пазбавіцца пачуццяў.

Душа, такім чынам, узброеная фравашы, свядомасцю, жыватворным духам і целам, павінна безумоўна выконваць сваё асабістае наканаванне, для здзяйснення якога яна была пасланая (на гэтую зямлю). А наканаванне яе ў тым, каб змагацца з Хлуснёю дагэтуль, пакуль душа не пераможа яе, цалкам гэтак жа, як віцязь, забяспечаны канём, разбівае і перамагае сваіх ворагаў»[20].

Наскальны малюнак вершніка бронзавага веку з Tanum (Швецыя)



Параўнайма таксама «Дэнкарт» 306.2–12:

«Іста чалавека – гэта Розум, які ў целе кіруе воляю. Ён падтрымлівае волю і заахвочвае яе да пэўных мэтаў, стрымлівае яе (ад іншых), кіруе ёю. Ён нібы вершнік, які паганяе свайго каня або стрымлівае яго цуглямі, кіруючы ім з дапамогай сцёгнаў. Розум – гэта магутная сутнасць, а памагаты Розуму гэта – воля, з дапамогай якой ён ратуецца і перамагае свайго Саперніка… Таму ён нясе перамогу быццам доблесны вершнік, які то пасцёгвае свайго каня ды імчыцца на ворага, то стрымлівае яго, калі лепей пазбегчы бітвы. Воля ж чалавека, пазбаўленая розуму, нясталая праз сваю дурноту: (ён робіць) шкоду сам сабе, а свайму саперніку прыносіць карысць, быццам благі вершнік, якога сапернік заманьвае да смерці на сваім жа ўласным кані»[21].

На развітую духоўную сімволіку коннай язды ў Іране ужо перыяду Ахеменідаў (г. зн. адразу пасля таго, як конная язда ўвайшла ва ўжытак) паказвае і тое, што *«святары абралі сабе ў якасці адзення строі вершнікаў»*[22]. Зважаючы на звычайны супраціў навізне ў старажытных традыцыях, можна дапусціць, што менавіта ўсведамленне ўнутранай сімволікі вобраза вершніка было штуршком для практычнага пашырэння коннай язды, а не наадварот.

Тыбецкі прадстаўнік тантрычнага будызму (ваджраяны) Чаг'ям Трунгпа ў свой час красамоўна апісаў стан прасунутай медытацыі: *«Вы адчуваеце, як быццам едзеце конна ў сядле, едзеце на капрызлівым кані свядомасці. Нават калі конь пад вамі скокне, вы ў стане ўтрымацца ў сядле. Пакуль у вас правільная пастава ў сядле, вы ў стане пераадолець любы спалох і нечаканы кідок. І кожным разам, калі вы праз саслабелую паставу саслізнулі ў бок вы проста вяртаецеся ў сваю ранейшую пазіцыю – вы не падаеце з каня. <…> Вы заўсёды вяртаецеся ў сваё сядло і ў сваю паставу. Ваяр нічому не дазваляе сябе здзівіць. Калі хто-кольвек раптам падыходзіць да вас і кажа: "Я цябе заб'ю!" або: "Я падарую табе мільён даляраў!", вы здзіўляецеся. Вы проста прымаеце паставу ў сядле»*[23].

З гэтым звязаны вобраз Каня Ветру, па-тыбецку *lungta* (*lung* 'вецер' і *ta* 'конь'). Паводле апісання Чаг'ям Трунгпа, *«вецер можа прыйсці са страшнай сілай, як тайфун, што ломіць дрэвы, руйнуе будынкі і ўздымае на вадзе гіганцкія хвалі. Асабістае перажыванне гэткага ветру адбываецца як адчуванне поўнай, магутнай прысутнасці ў цяперачыні. Аспект каня ў тым, што вы, нягледзячы на моц ветру, у той жа час захоўваеце ўстойлівасць. Жыццёвая мітусня не можа вас пахіснуць, узрушэнне або дэпрэсія ніколі не можа вас пахіснуць. Вы едзеце вярхом на энергіі свайго жыцця»*[24].

Параўнайма з гэтым той самы вобраз Каня Ветру ў «Тыбецкай кнізе памерлых», толькі гэтым разам вярхом на ім едзе не жывы чалавек, а «розум» памерлага: *«О сын высакароднай сям'і, твой розум, гнаны рухомым ветрам кармы, пазбаўлены апірышча, бездапаможна нясецца вярхом на кані ветру нібы пёрка, гойдаючыся і калыхаючыся»*[25].

Адпаведна, мэта духоўнага ўдасканалення ў рэшце рэшт заключаецца ў тым, каб утаймаваць «каня ветру» сваёй кармы, навучыцца «ехаць вярхом» на кані сваіх думак, памкненняў, жарсцяў і страхаў, што мае фатальныя наступствы не толькі пры

жыцці, але і для пасмяротнага лёсу душы. У гэтым сэнсе можна нават сказаць, што дваякі лёс душы пасля смерці, вядомы ў многіх традыцыях, вызначаецца тым, ці стаў чалавек пры жыцці «вершнікам» ці не.

З нагоды дваякага лёсу душы пасля смерці разам з Г. Ван дэр Лееувам можна згадаць *«шматлікія і скрайне разнастайныя ўяўленні, што апісваюць асалоду або праклён памерлага. Яны вядомыя паўсюль. Памерлыя трапляюць у вырай або пекла ў залежнасці ад валодання тою сілаю, якая, у сваю чаргу, можа быць магічна-рэлігійнай ці маральна-рэлігійнай, альбо спалучаць у сабе тую ды іншую. І гэтае ўяўленне пра лёс душы выяўленае ў матыве Двух Шляхоў, дасяжных чалавеку пасля смерці»*[26]. Досыць паказаць вядомыя ўжо з «Рыгведы» ведыйскія *pit°-yāna-* 'шлях продкаў' або 'шлях да продкаў' і *deva-yāna-* 'шлях багоў' або 'шлях да багоў' (асабліва параўн. Упанішады: «Чхандог'я» 5.10.1–8; «Прашна» 1.9–10 ды інш.). Мабыць, у гэтым выпадку ёсць сэнс звярнуць увагу і на тое, што само слова *yāna-* 'шлях, падарожжа', але таксама 'сродак перамяшчэння', утворана ад ст.-інд. дзеяслова *yā-* 'ісці, праходзіць, прасоўвацца, ехаць, падарожнічаць' (форма прэзенсу адз. л. III ас. *yā́ti*), які дакладна адпавядае слав. **jati* 'ехаць' і (усх.)балцкаму **jāti* (лат. *jāt*, літ. *jóti*), які пазней набыў і дагэтуль захоўвае значэнне 'ехаць конна'.

У кожным разе, у балцкай традыцыі памерлыя ў замагільны свет сапраўды здаўна ехалі вярхом на конях. Прыкладам, у дамове Тэўтонскага ордэна з прусамі ад 7 лютага 1249 г. гаворыцца пра тое, што святары *«asserunt, se videre presentem defunctum per medium celi volantem in equo, armis fulgentibus decoratum, nisum in manu ferentem et cum comitatu magno in aliud seculum procedentem»* (*«сцвярджаюць, быццам бачаць у прысутнасці памерлага, які выпраўляецца на той свет і ляціць сярод неба на кані, ззяючы зброяй, з ястрабам на руцэ ды разам з вялікай світай»*)[27].

Г. Бераснявічус параўноўвае гэтыя звесткі з фальклорнымі матэрыяламі: *«У адной казцы гаворыцца, што дасланы з гэтай мэтай конь узнімае падарожніка ўвышыню»*, а таксама *«у звязку з гэтым можна згадаць літоўскую казку, у якой да дзяўчыны прыязджае яе памерлы каханы або жаніх ды намагаецца ўвезці яе на той свет на кані, што часам апісваецца як сівы, ў некаторых выпадках памерлы вярхом на кані ляціць у паветры»*; як бы там ні было, паводле меркавання Бераснявічуса, *«у абодвух казках выразна выяўленая ўласцівая каню функцыя медыятара. На падобныя ўяўленні ў балцкіх землях паказваюць і пахаванні, у якіх знойдзеныя конскія шкілеты або чарапы, гэтаксама і гістарычныя сведчанні аб тым, што літоўскія князі з часоў Швінтарога спальваліся разам са сваімі коньмі, таксама літоўскі звычай ахвяраваць багам палонных рыцараў, спальваючы іх вярхом на кані. З усяго гэтага можна выснавіць, што літоўцы, як і іншыя і.-е. народы, верылі ў тое, што найлепшы спосаб, якім памерлы можа дасягнуць іншасвету, ёсць конная язда»*[28]. У гэтым кантэксце вельмі цікава тое, што *«ў Беларусі зафіксаваны назоў Пагоня для азначэння пахавальнага кургана ў Іванаўскім раёне»*[29].

У літоўскай традыцыі вершнік мае перавагі і пры самім уваходжанні ў вырай. Гэтак, герой літоўскай казкі на тым свеце *«prijojo labai aukštą kalną. O ant kalno aukso dvaras, sidabro bromos. O apei bromą didi daugybė buvo kareivių, kurie stovėjo ant vartos. Ir kuris raitas prijoja pri to dvaro, tada anie meilingai prijema ir visus reikalus parkrato, pažiūri, ar vertas, ar nevertas įleisti į tą dvarą»* (*«прыскакаў да вельмі высокай гары. А на той гары залаты палац, сярэбраныя брамы. А ў брамаў было вялікае мноства жаўнераў, якія стаялі на варце. І калі хто-небудзь прыязджае конна да таго палацу, тады яны яго ласкава прымаюць ды ўсе справы разбіраюць, глядзяць, годны ён ці нягодны таго, каб прапусціць яго ў той палац»*[30]. Пры гэтым, як зацямляе Г. Бераснявічус, у літоўскай традыцыі ў ніжні замагільны свет, *«у апраметную чалавек ніколі не выпраўляецца на кані»*[31].

Але памерлы не толькі сам едзе на кані. *«Герой літоўскіх казак часам бачыць у сне "нейкага чалавека вярхом на кані", які паказвае яму шлях у замагільны свет. Гэты правадыр таксама апісваецца як "высокі чалавек на сівым кані"»*[32]. Параўнайма латышскую былічку, у якой *«Viens vīrs iziet naktī laukā un ierauga lielu, pelēku jājēju ar pelēku zirgu līdz paspārnei»* (*«Адзін чалавек выйшаў уначы на двор і ўбачыў вялізнага шэрага вершніка на сівым кані, вышынёю з дах»*), а ранкам, даведаўшыся пра смерць немаўляці ў суседняй сям'і, зразумеў, *«ka vakarvakarā Nāvi redzējis»* (*«што ўчора ўвечары ён бачыў Смерць»*)[33]. Тым не менш *«значэнне каня як медыятара кажа пра тое, што сустрэты ў сне вершнік можа разглядацца ў якасці персанажа, які з'яўляецца з тагасветнай прасторы для таго, каб паказаць шлях у замагільны свет»*[34]. Таму *«цалкам верагодна, што і ўяўленне памерлага вярхом на кані можа быць звязана з вобразам нейкага боскага вершніка, здатнага вольна перасоўвацца паміж небам і зямлёй. Памерлы сядае вярхом на каня, уваходзіць у архетып медыятара і такім чынам атрымлівае магчымасць здзейсніць трансцэндэнтны скачок»*[35].

Пры гэтым вярхом на кані паўстае не толькі душа памерлага чалавека, але і міфалагічныя істоты вышэйшага рангу.

Гэтак, сам Бог (літ. *Dievas*) у літоўскай традыцыі едзе вярхом

Каменная пліта (II – III стст.), прысвечаная фракійскаму вершніку (знойдзеная каля Гары Крычым, Балгарыя)

на кані. Напрыклад, аднойчы каваль *«išgirdo ką atvažiuojant, išėjo pasitikti. Žiūri, žiūri – atjoja Pons Dievs ir liepia pakaustyti savo žirgą»* (*«пачуў – нехта едзе, выйшаў насустрач. Глядзіць, глядзіць – Пан Бог едзе на кані і загадвае падкаваць ягонага каня»*[36]. Вярхом на кані звычайна з'яўляецца і латышскі *Dievs*[37]. Дарэчы, ёсць падставы меркаваць, што менавіта Бог навучыў чалавека коннай яздзе. Паводле літоўскай этыялагічнай легенды, у даўнія часы, калі Бог у абліччы старога хадзіў па зямлі, убачыў ён аднойчы чалавека, які вёў з сабою каня, і сказаў яму: *«Klausyk, žmogau, kam tu tą arklį vediesi, o pats eini pėsčias? Sėsk ant arklio ir be jokio vargo nujosi...»* (*«Слухай, чалавеча, навошта ты гэтага каня вядзеш з сабою, а сам пешкі ідзеш? Садзіся на каня, і паедзеш вярхом без усялякіх клопатаў...»*)[38].

Аднак з усіх багоў, вершнікам *par exellence* у літоўскай міфалогіі ёсць грымотнік Пяркунас.

Праўда, звычайна Пяркунас раз'язджае па небе на калясніцы – больш архаічным сродку перасоўвання, аднак нярэдка ён таксама выступае ў вобразе вершніка. Найперш, мабыць таму, што і сам конь ёсць адным з пашыраных увасабленняў грому і маланак. Параўнайма літоўскую загадку (фіксуецца, пачынаючы з XVIII ст.) з адгадкаю «гром (і маланка)»: *«Toli žirgas žvengia, arti kamanos skamba»* (*«Удалечыні конь іржэ, блізка цуглі звіняць»*)[39]; альбо: *«Šiapus Nemuno kamanos žvilga, anapus – žirgas žvengia»* (*«На гэтым боку Нёмна цуглі паблісkваюць, на тым баку – конь іржэ»*)[40]; *«Turkų žemėj žirgas žvengia, lenkų žemėj kamanos blizga»* (*«На турэцкай зямлі конь іржэ, на польскай зямлі цуглі блішчаць»*)[41]; *«Prūsų žemėje žirgas žvengia, mūsų žemėje kamanos skamba»* (*«На прускай зямлі конь іржэ, на нашай зямлі цуглі звіняць»*); *«Anam šoni marių žirgai žvengia, kitam šoni kamanos skamba»* (*«На адным баку мора коні іржуць, на другім баку цуглі бразгочуць»*)[42] і да т. п. Параўн. адпаведныя беларускія загадкі: *«Сівенькі жарабец па ўсяму свету ржэць»*; *«Сівы жарабец на ўсё царства заржаў»*; *«Заржаў жарабёнак на Сіянскай гарэ, а ўчулі голас на гасударскам дварэ»*; *«Як заржаў жарабок на крутой гарэ, а як адыржаліся кабыліцы ў турэцкай зямліцы»*[43], украінскія: *«Біг кінь білобокий через Дунай глибокий; як упав – заіржав: увесь світ задрижав»*; *«Сивий жеребець на увесь світ іржет»*[44], рускія: *«Конь бежит, земля дрожит; За горам, за долам жеребец заржал»*; *«Сивый жеребец на все царство ржет»*; *«Ржет жеребец на перегороде, слышен его голос в Нове-городе»* і да т. п.[45] Пра даўніну гэткіх уяўленняў сведчыць, напрыклад, «Брыхадараньяка упанішада» 1.1.1, дзе аб ахвярным кані сказана: *«Калі ён ашчэрвае пашчу, зяяе бліскавіца; калі ўздрыгвае, грыміць пярун»*[46]. І хаця ў прыведзеных прыкладах гаворка ідзе толькі пра каня, але пры першай жа спробе звязаць з ім звычайны антрапаморфны вобраз бога навальніцы апошні ператвараецца ў вершніка.

Сімон Грунаў у сваёй «Прускай хроніцы» (1529 г.), распавядаючы пра падзеі 550 г. у Прусіі, у прыватнасці, паведамляе: *«So qwam es, wie ein mechtigk gewitter war von donnernn und blitzen, in welchem sie meinten, ihr gott Perkuno vom himel rette»* (*«Здарылася гэтак, што ўзнялася вялікая навальніца з грымотамі і маланкамі, з чаго яны падумалі, што гэта іх бог Пяркунас скача (= едзе конна) з неба»*)[47]. Паводле звестак Л. Юцэвіча (сяр. XIX ст.), у Пяркунаса быў жарабец з імем *Liepsnotas* 'Палымяны'[48]. І яшчэ ў першай палове XX ст., паводле матэрыялаў, сабраных Ё. Балісам, *«Žemaičiai kartais vaizduojasi jį kaip raitelį, sėdintį ant ugninio žirgo...»* (*«Жамойты часам уяўляюць яго ў выглядзе вершніка на агняным кані»*)[49]. У адным латышскім паданні *«...vienreiz Pērkons jājis zemi zemi»* (*«...Пэркуонс аднойчы скакаў (= ехаў конна) нізка над зямлёй»*)[50]. Дарэчы, лат. словы *spirt* 'брыкнуць (пра каня), ударыць нагой', *spēriens* 'удар капытом, нагой' сталі асноўнымі азначэннямі ўдару грымотаў (параўн. ужо ў «Слоўніку латышскай мовы» Г. Ф. Стэндэрыса 1789 г., дзе *spēriens* перакладаецца адначасна як 'Pferdeschlag' і 'Donnerschlag')[51]. Тое самае, толькі менш выяўленае, назіраецца і ў літоўскай мове[52]. У славянаў з жывёлаў Пяруну быў прысвечаны конь, і Пярун, як вядома, быў апекуном старарускай дружыны[53]. *«На славянскай пасудзіне VII – IX стст. з Вышагрода-Дрвалаў (тэрыторыя Польшчы) ёсць малюнак конніка з трыма зігзагападобнымі абрысамі маланак над ім. Польскі даследнік В. Шафраньскі лічыць гэты малюнак выявай Пяруна»*[54]. Параўнайма таксама апісанне грымотніка ў «нартаўскім» эпасе асецінцаў: *«На скакуну – валадар аблокаў. / Як гром нябесны – цоканне падковаў, / Як свігавіцы – бляск смяротных дзідаў»*[55] і г. д.

Літоўская манета (XIV – XV стст.) з выявай «Пагоні»

Але адмысловай увагі ў гэтым кантэксце вымагае г. зв. фракійскі вершнік, або Хэрас, – найбольш пашыраны і шанаваны з фракійскіх багоў, з якім Ё. Басанавічус беспасярэдне звязваў паходжанне нашага «Віцязя». Як вядома, на двух рэльефах, што выяўляюць фракійскага вершніка, захаваліся ватыўныя надпісы, якія маюць наступны выгляд: *«`Αρτεμιδωρος καὶ Πολέμαρχος οἱ Θεοξένου Περκῳ Ἥρωι ἐπηκόῳ»* (*«Артэмідар і Палемарх (сыны) Феаксена Пэркусу Хэрасу, які слухае»*) (II – I стст. да н. э.); «Ηρωει Περκωνει Μένανδρος Ἀμύντορος» (*«Хэрасу Пэрконісу Менандр (сын) Амюнтора»*) (I ст. да н. э. – I ст. н. э.). У гэтых надпісах засведчаныя два эпітэты Хэраса: Пэркус (Περκους) і Пэрконіс (Περκωνις). Першы з іх, у рэканструкцыі фрак. **Perku-*, паводле формы атаясамляецца з лац. *quercus* 'дуб', а другі, фрак. **Perkūn-*, – беспасярэдне з асновай балцкага наймення грымотніка **Perkūn-*, прадстаўленага ў літ. *Perkū̃nas*, лат. Pērkons, ст.-прус. *Percunis* (апошняя форма, **Perkūnis*, супадае з фракійскай і канчаткам). Гэтае атаясамленне дадаткова пацвярджаецца сувяззю фракійскага Хэраса з хета-лувійскім Грымотнікам з імем Перва, *Peru̯a*, або Пірва, *Piru̯a*, што выяўляўся вярхом на кані з маланкай у руцэ і, у сваю чаргу, быў роднасны балцкаму Пяркунасу, славянскаму Пяруну ды інш.[56]

Тут варта сказаць, што фракійскі Ἥρως супастаўляецца (ажно да этымалагічнай сувязі паміж ст.-гр. ἥρως і слав. **jar-*) са

Герб «Пагоня» і зямельныя гербы Вялікага Княства Літоўскага ды Польшчы з тытульнай старонкі польскага выдання Статуту ВКЛ 1588 г.

славянскімі Яравітам, Ярылам, пазней – з хрысціянскім субстытутам апошняга св. Юр'ем[57]. У сваю чаргу, мяркуецца, што славянскі Ярыла акурат і быў правобразам нашага «Віцязя». Паводле Э. Зайкоўскага, *«вывучэнне гісторыі паходжання беларуска-літоўскага герба Пагоня дае падставу лічыць, што правобразам вершніка герба быў паганскі бог Ярыла, шчыльна звязаны з культам Пяруна»*[58]. Гэткае просталінейнае ўзвядзенне старалітоўскага «Віцязя» да боства, відаць, славянскага паходжання гучыць наіўна і нацягнута[59], пагатоў у святле сказанага вышэй пра пашырэнне геральдычнага вершніка па ўсёй Еўропе, з аднаго боку, і пра наяўнасць шэрагу літоўскіх боскіх і паўбоскіх вершнікаў, з іншага боку. Тое ж часткова тычыцца і праблемы суадносінаў паміж літоўскім «Віцязем» (часам, як ужо адзначалася, ён выяўляўся не з мячом, а з дзідаю ў руцэ і нават разам са зрынутым пад капыты каня цмокам) і маскоўскім Юр'ем Пераможцам, які таксама параўноўваўся з Ярылам[60]. Параўнайма у тым жа рэчышчы і процілеглую скрайнасць – узвядзенне маскоўскага вершніка беспасярэдне да літоўскага «Віцязя» ў звязку са шлюбам дачкі вялікага князя Вітаўта Сафіі з маскоўскім князям Васілём[61]. Але ў нашу задачу, як ўжо гаварылася, не ўваходзіць разгляд гістарычных або нават міфалагічных сувязяў герба Вялікага Княства Літоўскага, і любыя супастаўленні робяцца тут толькі для таго, каб акрэсліць абсяг унутранай сімволікі вобраза.

Таму актуальным для нас ёсць дапушчэнне пра тое, што ў постаці фракійскага Хэраса мог выяўляцца боскі вершнік, які суправаджае памерлага ў замагільны свет. Або сам нябожчык, які меўся ці яму было лепей выправіцца туды менавіта вярхом на кані, бо і *«конь, прысвечаны нябожчыку, мог трактавацца як яго "транспартны" сродак»*[62]. У кожным разе, прыведзеныя вышэй адпаведныя літоўскія ўяўленні пра тагасветнага вершніка і нябожчыка на кані цалкам стасуюцца з гэткім дапушчэннем.

Больш таго, увагу прыцягвае найменне фракійскага вершніка *Vetespios* (Ουετεσπιος і пад.), звязанае ў якасці пазычання з іранскімі *vata-* 'вецер' і *aspa-* 'конь', параўн. стараіндыйскае *vātāśva-* 'ветраны (г. зн. хуткі, бегавы) конь'. *«Праўда,* – прызнаецца А. Лома, які гэтую сувязь выявіў, – *вакалізм е у Vetespios змушае лічыць гэтае імя альбо вельмі раннім пазычаннем у фракійскую з (прота)іранскай, альбо звязаць яго з адлюстраваннем пазнейшых гукавых працэсаў у адным ці іншым гукавым асяроддзі»*[63]. Але ў звязку са згаданым карнявым вакалізмам першага складніка, мабыць, варта звярнуць увагу на слав. **větrъ*, балц. *vētrā* '(моцны) вецер', пры гэтым прыпадабненне ветру каню ў балта-славянскай традыцыі добра вядомае: параўн. звычайныя літоўскія параўнанні накшталт *«Arklys kaip vėjas»* (*«Конь як вецер»*); *«Miklus arkliokas! Kad eina – kaip vėjas»* (*«Спрытны конь! Ідзе як вецер»*); *«Greitas, kaip vėjo kumelys»* (*«Шпаркі як жарабец ветру»*) і г. д.; параўн. у песні: *«Tai pavirtau ąžuolėliu, / O žirgelis – šiauriu vėjeliu»* (*«Вось ператварыўся я ў дуб, / А конь – у паўночны вецер»*); у загадках: *«Brolio žirgas nekaustomas»* (*«Братава каня не падкаваць»*) = вецер; *«Tėvo juosta nesujuosiama, motės skrynia nepakeliama, o brolio žirgas nesuturimas»* (*«Бацькоўскім пасам не падпярэзаецца, матчынай скрыні не падняць, братава каня не стрымаць»*) = дарога, зямля, вецер і г. д., параўн. таксама латышскую дайну (LD 33798): *«Kam tie zirgi, kam tie rati, / Kas tie tādi sabraukuši? / – Vēja zirgi, Vēja rati, / Saules meitas precinieki»* (*«Чые гэта коні, чыя гэта калясніца, / Хто гэта там прыехаў? / Коні Ветру, калясніца Ветру, / Жаніхі дачкі Сонца»*) (або LD 17144: *«Vēja zirgi, Laimes rati»* (*«Коні Ветру, калясніца Лаймы»*); тое ж ва ўкраінскіх і рускіх загадках з адгадкаю «вецер»: *«Летить коник, басує, полем-долом пустує, ніхто його не впіймає і ніхто не загнуздає»*, *«Есть у дедушки конек – всему свету не догнать»*; *«Братцева коня не поймать»*; *«По полю бежит сивый жеребец»*; *«Сивый жеребец на все царство ржет»*; *«Сивый жеребец улицей несется»* і да т. п.; па-за межамі балта-славянскай традыцыі параўн. коней старагрэцкага Барэя і яго самога ў абліччы каня, коней-дзяцей Зефіра (напрыклад, у «Іліядзе» XVI. 148–150) ды інш.[64]

Увагі таксама заслугоўвае тое, што ведыйскае *vātāśva-* (*vāta-* + *aśva-*), або *vātasyāśva-* (gen. sg. *vātasya* + *aśva-*), якое можна перакласці як 'конь (боства ветру) Ваты' або літаральна 'конь Ветру', мае непасрэдную сувязь з грымотнікам Індрам (параўн. суіснаванне эпітэтаў Ветэспіос і Пэрконіс у Хэраса), гл. гімны «Рыгведы», звернутыя да Індры: I.175.4; V.31.10; X.22.4–5. Прыкладам, X.22.5: *«Ты прыйшоў, каб самому ездзіць на тых самых двух светлых конях Ваты (vā́tasy vā́), для якіх ані бог, ані смяротны – ніхто не знойдзецца, каб кіраваць»*[65]. Аднак вярхом на «Кані Ветру» ездзіць не толькі сам Індра, але і «натхнёныя аскеты» (*muni-*), параўн. «Рыгведу» X.136.3–5:

«"Узрушаныя станам аскета,
Мы асядлалі вятры.
Толькі целы нашы вы,
Смяротныя, бачыце перад сабою".

Ён ляціць у паветры,
Гледзячы ўніз на ўсе формы.
Аскет кожнаму богу мілы
Сябра, гатовы на добры ўчынак.

Конь Ваты, сябра Ваю,
Вось аскет, пахвастаны багамі.
Ён жыве ля двух мораў:
Якое ўсходняе ды (якое) заходняе»[66].

Параўнайма вышэй алегарычны вобраз Каня Ветру ў апісанай Чаг'ямам Трунгпа практыцы медытацыі, таксама вобраз Каня Ветру ў «Тыбецкай кнізе памерлых», пры тым што са стараіндыйскім, шырэй, індаіранскім ён можа быць звязаны непасрэдна, генетычна.

Прынамсі, даўніна і пашыранасць, у прыватнасці, у індаеўрапейцаў гэткага кшталту сімволікі вершніка бясспрэчная.

II. БЕЛЫ ВЕРШНІК (НА ЧЫРВОНЫМ ФОНЕ)

«У вядомай нямецкай паэме "Хеліянд" Хрыстос выяўлены вярхом на белым кані. Ён нясе новае святло, а конь, – паводле Мары-Люсі фон Франц, – *ёсць тым інстынктыўным лібіда, якое скіроўвае да новай свядомасці»*[67]. Белая масць каня «паказвае, што гэта інстынктыўны імпульс, натуральны кірунак якога вядзе да свядомасці»[68]. Такім чынам, белая масць каня толькі падкрэслівае сімволіку вершніка як такога, разгледжаную вышэй, з больш настойлівым паказаннем на духоўнае прасвятленне.

Параўнайма ў звязку з гэтым ролю чароўнага белага каня ва ўшэсці Мухамада: *«...Затым быў прыведзены белы скакун, што быў меншы за мула, але вялікшы за асла; кожны яго скачок пераносіў яго туды, куды толькі сягаў яго позірк. Я сеў на яго вярхом, і Джабраіл выправіўся разам са мною. Мы дасягнулі першага неба, і ён папрасіў нам адчыніць...»*[69].

Дзеля гэтага белы конь перадусім ёсць конь нябесны, боскі, а белы вершнік на белым кані, як правіла, ёсць боствам або нават самім Богам. Напрыклад, у тыбецкай міфалогіі «Бог белага неба» Пехар *«ўяўляецца ў абліччы горнага вершніка ў белым як снег панцыры»*[70].

Тое ж вядома і ў балцкай міфалогіі. Пётр з Дусбурга ў пачатку XIV ст. згадвае аднаго пруса, які катэгарычна адмовіўся трымаць у сябе белых коней, бо яны нібыта належаць «д'яблу»[71]. Гісторыю Пятра з пэўнымі акалічнасцямі ў пачатку XVI ст. пераказвае Сімон Грунаў[72], які дае гэтаму тлумачэнне: ён падае звесткі аб ахвярапрынашэнні белага каня Багам даўнімі прусамі часоў Відэвута і дадае: *«Von diesem is quam, wy niemand ein weis pferd im lande mocht reitten, sondern man muste sie vor die götthe halten» («Гэтак здарылася таму, што ніхто ў гэтай краіне не стане ехаць вярхом на белым кані, бо іх трэба захоўваць для багоў»)*[73].

Яшчэ ў пачатку XX ст. латышы ўяўлялі Бога (*Dievs*) вярхом на белым кані (параўн. вышэй Бога-вершніка ў літоўскай міфалогіі). Прыкладам: *«Reiz siena laikā, kad pļavā bijis daudz cilvēku, atjājis vecītis uz balta zirga... Vecais esot bijis pats Dievs» («Аднойчы ў часе сенажаці, калі на лузе было шмат людзей, прыехаў дзядок вярхом на белым кані... Дзядок гэты быў самім Богам»)*[74]. Або: *«Reiz velns ar Dievu nolēmuši kopā strādāt, arī dzīvot. Abiem bijuši zirgi: Dievam bijis balts zirgs, velnam melns»* (*«Аднойчы чорт з Богам вырашылі разам жыць і працаваць. У абодвух былі коні: у Бога была белая кабыла, у чорта – чорная»*)[75]. Белы конь таксама належаў і Грымотніку. У пачатку XX ст., паводле расповедаў М. Ветры з мястэчка Тырза, *«Māte man stāstīja, ka tā bērnībā Tirzā negaisa laikā skaitījusi: „Ziben, ziben, žēlīgs tēvs, parādi savu balto ķēvi!"* Tad tas sakrustojoties un sperot» (*«Маці мне расказвала, што ў дзяцінстве ў Тырзе ў часе навальніцы яна услых зачытвала: "Пярун, пярун (= маланка), ойча міласэрны, пакажы свайго белага каня!" Тады той скрыжоўваўся і біў»*)[76].

Таксама ў літоўцаў белыя коні ўласцівыя для Пяркунаса. Часцей за усё яны запрэжаныя ў яго калясніцу: *«Žmonės Perkūną įsivaizduoja kaip Alijošių, sėdintį karietoje, pasikinkiusį du baltus arklius, kuriuos valdo angelai»* (*«Людзі ўяўляюць Пяркунаса як Іллю, што сядзіць у карэце, запрэжанай белымі коньмі, якімі кіруюць анёлы»*); *«Perkūnas važiuoja dideliais ratais, kurie skelia ugnį, ratus traukia pora baltų arklių»* (*«Пяркунас едзе ў калясніцы з вялікімі коламі, якія выкрасаюць агонь, калясніцу вязе пара белых коней»*); *«Perkūnas yra kaip rūstus žmogus, pasikinkęs keturius baltus arklius, kuris važinėjąs po dangų»* (*«Пяркунас – накшталт суровага чалавека, які ездзіць па небе, запрэгшы чатырох белых коней»*)[77] і да т. п. (падобным чынам на калясніцы, запрэжанай чатырма белымі коньмі, раз'язджае стараіранскі Мітра[78]). Але часам Пяркунас на белым кані едзе вярхом: *«Žmonės Perkūną įsivaizduoja seniu, sėdinčiu ant gražaus balto žirgo, aštriai pakaustyto»* (*«Людзі ўяўляюць Пяркунаса дзедам, што сядзіць вярхом на прыгожым белым кані, востра падкаваным»*)[79]; таксама ў адным латышскім апавяданні, якое Ё. Баліс прыводзіць па-літоўску,

Герб ВКЛ з гербоўніка «Armorial Lyncenich», першая палова XV ст.

«сядзіць хлопчык, сядзіць – бачыць: набліжаюцца навальнічныя хмары, а спераду мужчына едзе вярхом на белым кані ды махае яму рукою, каб ён збочыў. Як толькі малец адышоў убок, Пэркуонс ударыў і забіў нячыстага»[80]. Аналагічна балгары Прарока Іллю – аднаго з хрысціянскім заменнікаў Грымотніка, *«уяўляюць у выглядзе нябеснага вершніка, што скача на белым кані, які грыміць капытамі»*[81].

Параўнайма з'яўленне белага каня пры грымотах у славенскай традыцыі[82]; таксама ў Славеніі адбываецца калядное рытуальнае абыходжанне вакол сяла белай кабылы Русы (*Rusa*), у якой мяркуецца тэрыяморфны вобраз самога боства, з прыпевам: *«Belo Ruso vodimo, / Konjem srečo prosimo»*... (*«Белую Русу водзім, / Спору ў конях просім...»*)[83].

У гэтай сувязі *«як яўны архаізм можна разглядаць белы колер строю і каня Ярылы. У беларускіх замовах той жа колер прыпісваецца Богу або Юр'ю-Ягорыю ў тых жа сітуацыях, што і Ярыле»*, параўн.: *«выяжжал к нам Господь Бог на белом коне и ў белом платтью загорадживаць нашу скотину зялезными тынамя, замыкая золотыми ключами, понясе золотыя ключи на синяя мóра...»*; *«Святый Егорий ездив на своем сивеньком и беленьком кони, ездив по ляхох, по полёх и по чистых борох, и по зяленых лугох...»*; *«Приедзець святый Юрий и Ягорий на белом кони, возьмець три пруты медных, три пруты зялезных...»*; *«Вот выизжал святэй Ягорий на сваим белым конику...»*; асабліва: *«Святый Юрий-Ягорий храбрый на белом кони и с золотым копьем, войстрою мечью...»* і да т. п.[84]. Пра Ярылу ў звязку з фракійскім Хэрасам і балта-славянскім Грымотнікам Пяркунасам-Пярунам гл. вышэй.

Рытуальнае выкарыстанне белага каня мае паралелі ў многіх індаеўрапейскіх традыцыях: старагрэцкай, стараіндыйскай[85], старагерманскай (гл. «Германію» Тацыта 10) ды інш. Падобным чынам *«у Бога Грымотніка – капіталійскага Юпітэра ў Рыме – была рытуальная белая кабыла, на якой забаранялася ездзіць чалавеку, як і на белым кані Свентавіта ў балтыйскіх славянаў, шэраг атрыбутаў якога супадае з адзначанымі для Бога Навальніцы»*[86]. Катэгарычна: *«Асабліва паказальна, што Свентавіт паводле свайго месца ў сістэме і паводле цэлага шэрагу атрыбутаў (белы конь, зброя і г. д.) адпавядае Пяруну*

Герб ВКЛ з французскага гербоўніка, сярэдзіна XVI ст.

і, хутчэй за ўсё, ёсць яго заменаю. У гэткім разе суадносіны Свента-віт : Яра-віт узнаўляе суадносіны Пярун : Ярыла (параўн. Ярун у найменні стода ды паралелізм мясцовых назоваў Перынь : Jaryń). Першая частка абодвух імёнаў (Свента- і Яра-) можа быць зразуметая як розныя азначэнні звышнатуральнай сілы, увасобленай у гэтых боствах»[87].

Яшчэ адзін цікавы аргумент: *«Улічваючы ідэю святасці ў імені Свентавіта (параўн. *svęt- < *svent-) і тое, што ў балцкай міфалагічнай традыцыі Пяркунас / Пэрконс называецца святым (параўн. літ. šventas Perkūnas і да т. п.), прыходзіцца лічыць вельмі імаверным <...>, што Свентавіт – не больш чым дыскрыптыўны эпітэт Пяруна»*[88]. Істотна тое, што сярод атрыбутаў Свентавіта – меч і белы конь (пры тым, што сімвалічным колерам Свентавіта лічыцца чырвоны)[89]. *«Саксон Граматык апісвае белага каня Свентавіта, які выкарыстоўваўся ў вайсковых мэтах і ў варажбе (Gesta Danorum XIV.564), калі каня прыводзілі да трох шэрагаў дзідаў і паводле таго, ці ішоў ён з правай нагі або спатыкаўся, меркавалі пра будучыню»*[90].

Ездзіць на гэтым кані мог толькі святар, а *«калі ранкам конь Свентавіта быў замылены, лічылася, што сам Бог ездзіў на ім уначы. Адным з галоўных і найбольш шанаваных атрыбутаў Свентавіта былі сядло і цуглі, атрыбуты вершніка. Уражанне ваяўнічасці давяршае атрад вершнікаў, які служыў храму і ўсю здабычу ад нападаў прыносіў у ахвяру Свентавіту. Вярхом на святым кані само боства выпраўлялася на чале свайго народа на вайну. Дакладныя паралелі, ажно да рытуальных нюансаў, мы знаходзім у балтаў»*, – зацямляе А. Прохараў і прыводзіць сведчанне Генрыха Латвійскага (I.10) пра варажбу з нагоды ахвярапрынашэння палоннага рыцара: *«Збіраўся народ, вырашылі даведацца варажбою волю багоў аб ахвярапрынашэнні, кладуць дзіду, конь крочыць праз яе і боскаю воляю ставіць раней нагу, уважаную за нагу жыцця; чараўнік кажа, што на спіне каня сядзіць хрысціянскі бог і накіроўвае нагу, а таму трэба абцерці спіну каня, каб скінуць бога; гэта было зроблена, а конь ізноў, як і ў першы раз, крочыў нагой жыцця»*[91].

Агулам, паводле словаў Ул. Пропа, *«паўсюль, дзе конь грае культавую ролю, ён заўсёды белы. У буратаў гаспадар царства Уле, Нагад-Саган-Зарын, выяўляецца ўладальнікам белай кабылы з белым капытом. У якуцкім міфе змей кпліва запрашае героя "сесці на пасмяротнага каня". Ён сядае на "чыста белага каня... што мае з сярэдзіны спіны, падобна да птушкі, сярэбраныя крылы". "Цалкам белая кабыла" наогул часта сустракаецца ў якутаў. Грэкі прыносілі ў ахвяру толькі белых коней. У Апакаліпсісе смерць сядзіць вярхом на "бледным кані" [гл. ніжэй]. У германскіх народных уяўленнях смерць прыходзіць вярхом на худой белай клячы. Нездарма і Гарацы называе смерць "бледнай смерцю". Падобныя прыклады паказваюць, што масць не выпадковая, не абыякавая з'ява, і калі б пры статыстычных вылічэннях аказалася, што сівы або белы конь не займае першага месца паводле частаты сустрэчы, то гэта нічога не даказала б: наяўнасць у казцы белага, блакітнага каня ды наяўнасць яго ж ва ўяўленнях, звязаных з замагільным светам, змушаюць бачыць менавіта ў гэтай форме найбольш архаічную форму каня, а астатнія масці прызнаць рэалістычнымі дэфармацыямі, пагатоў, што гэтая форма каня спалучаецца з вобразам каня ў цэлым і яго сувяззю з замагільным светам»*[92]. І агулам *«белы*

«Пагоня» з гербоўніка «Stemmata Polonica», сярэдзіна XVI ст.

колер ёсць колерам тагасветных істот», альбо *«белы колер ёсць колерам істот, што страцілі цялеснасць. Таму здані ўяўляюцца белымі»*[93].

Ва ўяўленнях літоўцаў белы конь таксама звязаны не толькі з Богам, Пяркунасам або якой-кольвек боскай ці тагасветнай істотай, але і са светам памерлых[94] ды самой смерцю, напрыклад: *«Jeigu sapne susapnuoji baltą arklį, tai mirsi. Vienas jaunas berniokas susapnavo, kad ant balto arklio jodinėjęs. Tą pačią dieną susirgo ir ant rytojaus mirė»* (*«Калі ў сне ўбачыш белага каня, памрэш. Адзін малады хлопец убачыў у сне, што ён ездзіў вярхом на белым кані. У той жа дзень захварэў і на наступны дзень памёр»*)[95]. У казцы памерлы бацька з таго свету дасылае сыну белага каня, які павінен быў аднесці яго ў замагільны свет да бацькі ў госці[96]. Белая або сівая кабыла (альбо іншая жывёла белага колеру) паказваецца на могілках[97] і да т. п. Аднак у выглядзе белага каня можа паказацца і сам валадар памерлых Вяльняс (Чорт): *«Vienas vaikas ėjo sykį pas mergą ir beeidamas pamatė baltą arklį… Tai buvo velnias» («Адзін малец ішоў аднойчы да дзяўчыны і ўбачыў белага каня… Гэта быў чорт»)*[98].

Такім чынам, сімволіка белага каня і вершніка на белым кані паўтарае і падкрэслівае тыя аспекты вершніка наогул, у якіх ён увасабляе боства (перадусім нябеснае боства, у прыватнасці, Грымотніка) або звязаны са светам памерлых.

Гэтую ж двухсэнсоўнасць мае ў сабе і сімволіка белага колеру як такога. У самым агульным сэнсе белы колер сімвалізуе духоўны пачатак ва ўсім дыяпазоне яго праяў: ад «бледнага» нябожчыка да прамяністага Бога. Асабліва выяўленая гэтая сімволіка белага ў архетыпічнай, па сутнасці, сістэме трох колераў: белага, чырвонага і чорнага. Паводле меркавання Вяч. Іванава, *«трохчасткавая сістэма колераў чырвоны – чорны – белы ёсць вызначальнай для наскальнага жывапісу верхняга палеаліту і таму надзейна можа лічыцца характэрнай для homo sapiens з самога пачатку яго археалагічна засведчанага існавання»*[99]. *«Тры асноўныя колеры (чорны – белы – чырвоны) ёсць ва ўсіх мовах свету; адрозненні гэтых колераў выкарыстоўваюцца ва ўсіх міфалогіях ды іншых сімвалічных сістэмах»*[100].

Што да нашай тэмы, дык цалкам справядлівы зацем Л. Салавей: *«глыбокае значэнне мае спалучэнне колераў у Пагоні – на чырвоным шчыце белы коннік. Гэтыя два колеры ўзятыя з асноўнай колернай трыяды – белы, чорны, чырвоны. Ужо індаарыі мелі колернае вызначэнне сваіх асноўных станаў: святары-брахманы мелі сваім колерам белы, воіны і князі (кшатрыі) – чырвоны, земляробы ды іншы свабодны люд (вайш'і) – сіні. Сіні, відаць, быў раўназначны чорнаму <…>. Калі браць пад увагу відавочную апазіцыйнасць белага і чорнага як святла і цемры, дня і ночы, "гэтага" і "таго" свету, дабра і зла, чысціні і бруду і да т. п., то чырвоны колер можна зразумець як колер жыцця (крыві) у гэтым біпалярным свеце. Хоць супрацьпастаўляцца могуць таксама белы і чырвоны колеры (чырвоны – Сонца, агонь, золата, жанчына, кроў; белы – Месяц, серабро, вада, мужчына), аднак абодва яны могуць сімвалізаваць адну з'яву, утвараць разам жыццёвую пару (мужчына – жанчына, напрыклад). У беларускім фальклоры дзяўчына заўсёды "красна", а малойчык – белы ("бел малойчык")»;* такім чынам, *«белы і чырвоны колеры Пагоні можна разумець як спалучэнне чысціні, святасці радзімы і моцы жыццёвай сілы, спалучэнне жаночага і мужчынскага пачаткаў [параўн. з гэтым сексуальную сімволіку каня], разам з тым яно можа сімвалізаваць і два верхнія станы грамадства – святарства і рыцарства як сакралізацыю дзяржаўнай улады»*[101]. А М. Бартнінкас, прыкладам, чырвоны фон герба звязвае са здаўна вядомым звычаем пасыпаць магілу нябожчыка вохрай. *«Адпаведна, фон Віціса паказваў бы на сувязь выяўленага вершніка з душой памерлага ваяра»*, але, як заўважае сам аўтар, *«гэта толькі адна з магчымых перадумоваў для тлумачэння гэтага колеравага спалучэння»*[102].

Аднак насамрэч, сімволіка трох згаданых колераў далёка не вычэрпваецца сказаным. Гэтак, суадносіны мужчынскі = белы, жаночы = чырвоны беспасярэдне звязаныя з белым колерам семя і чырвоным колерам жаночай крыві, жаночай плоці агулам, што атачае мужчынскае семя ў матчыным улонні. Гэты аспект сімволікі белага і чырвонага яскрава выяўлены, напрыклад, у наступнай літоўскай загадцы: *«Baltas bybukas, raudona pizukė»* (*«Белы х…, чырвоная п…»*) = ягада маліны[103]. Але белым семя ёсць і ў целе самога мужчыны, ды не толькі семя, гэтаксама і косць у атачэнні плоці, мяса, крыві. Адсюль пры першым жа кроку пераносу сэнсу «белай» становіцца душа чалавека ў дачыненні да яго «чырвонай» плоці, далей – дух у дачыненні матэрыі і г. д.

Ужо першая спроба абагульнення паказвае на тое, што белы колер – гэта колер ядра, асяродку, нябачнай («тагасветнай» або «вышэйшай») сутнасці ў процістаўленні чырвонаму колеру праявы, што атачае яе (у абсягу рэлігійнай сімволікі гэта, відаць, найбольш яўна выяўляе вобраз Шывы ў абдымках Шакці).

Параўнайма літаральна белую костачку і чырвонае «мяса» вішні, слівы і некаторых іншых пладоў (тая самая маліна, паводле беларускай загадкі, = *«Красная шапка, белая галоўка»*; цыбуля = *«У сярэдзіне белае, а на версе краснае»*[104]), белы стрыжань дрэва пры чырванавата-карычневай кары многіх відаў дрэваў і да т. п. Параўнайма таксама полымя палаючай свечкі, белае ў сярэдзіне, у кропцы найвышэйшай тэмпературы, акружанае «астылым» агнём чырвонага колеру, які знікае ў чорнай халоднай цемры навакольнай прасторы.

Герб «Пагоня» з кнігі Самуэля Доўгірда «Генеалогія альбо сціслае апісанне вялікіх князёў літоўскіх...», 1626 г.

У пэўным сэнсе можна сказаць, што тры названыя колеры ўтвараюць кола: белы адпавядае калодцы, чырвоны – спіцам і чорны – вобаду кола, пры гэтым на вертыкальнай восі цэнтру адпавядае верхні узровень светабудовы (нябесны свет), чырвонаму – сярэдзінны (зямны свет) і чорнаму – ніжні (падземны свет)[105]. Параўнайма вобраз «чорнай», «белай» і «чырвонай» смерці ў балта-славянскай традыцыі[106], магчыма звязаны менавіта з патройным пасмяротным лёсам душы (белы нябесны шлях, збавенне; чорны ніжні шлях, пагібель; і чырвоны сярэдзінны шлях, што вядзе назад у гэты свет, да перараджэння, змешчаны ў паняцці «чысцец»).

Сам герб Вялікага Княства Літоўскага, пагатоў чырвоны сцяг з белым вершнікам пасярэдзіне, цалкам адлюстроўвае агульную структуру размяшчэння адпаведных колераў (чорнаму колеру тут адпавядаў бы «хаос», які атачае сцяг). Цікавая пры гэтым этымалогія літоўскага слова *vė̃liava* 'штандар, сцяг', прапанаваная А. Грэймасам, што звязвае яго са словам *vėlė̃* 'душа памерлага', pl. *vė̃lės* 'душы продкаў': літоўскаму войску ў баі спадарожнічала натхняльнае ваярства душаў памерлых продкаў (*vė̃lės*), і сцяг (*vė̃liava*) акурат яго ўвасабляў[107]. Белы вершнік на чырвоным фоне у гэткім разе мог бы сімвалізаваць тагасветнага апекуна, ваяра духу або, у праекцыі на духоўны стан чалавека, – ясны, бясстрашны дух ваяра сярод крывавай мітусні жыцця (параўн. у «Бхагавадгіце» павучанні бога Крышны, «Чорнага», ваяру Арджуне, «Беламу»).

Геаграфічна ў звязку з сімволікай трох колераў вельмі цікавыя суадносіны паняццяў Чорнай, Чырвонай і Белай Русі[108], асабліва ў святле адной рускай загадкі, у якой «мак» кадуецца наступным чынам: *«Кину порохом, станет городом, Красной Москвой, Белой Литвой»*[109]. Параўнайма амаль поўнае акружэнне балтаў славянамі ў цяперашні час, зважаючы на гіпотэзу пра паходжанне праславянскай мовы з дыялекту прабалцкай і наступны працэс паступовай славянізацыі балтаў цягам больш як тысячы гадоў, які ў Беларусі працягваецца і па сёння. Але любыя «гісторыясофскія» развагі гэткага кшталту, вядома, другасныя і могуць мець адно эўрыстычную каштоўнасць.

Дагэтуль мы разглядалі сімволіку чорна-чырвона-белага ў яе статычным аспекце, аднак не менш выяўлены ў ёй і аспект дынамічны. Нароўні з полымем свечкі, якое ўвасабляе ўсе тры колеры адначасна, можна казаць і пра паступовы напал, напрыклад, вуглёў або жалеза ў горане ад чорнага колеру праз чырвоны да белага. Белы ўяўляе сабой колер найвышэйшай тэмпературы, само святло як такое, што канцэнтруе ў сабе ўсе колеры спектру – максімальнае засяроджанне жыццёвай сілы ажно да чыстай патэнцы; чорны – колер самай нізкай (і ў гэтых азначэннях мы зноў сутыкаемся з вертыкальнай праекцыяй колеравай сімволікі), нулявой тэмпературы, па сутнасці, адсутнасці тэмпературы увогуле, як і сам чорны колер ёсць адсутнасцю якіх-кольвек колераў, якога-кольвек жыцця; і, нарэшце, чырвоны колер ёсць сярэднім і сімвалізуе пераходны стан ад белага да чорнага і наадварот.

Параўнайма латышскую загадку аб «запаленай лучыне»: *«Papriekšu iet balts, tad sarkans un tad melns»* (*«Найперш ідзе белы, тады чырвоны і тады чорны»*)[110]. Белае – гэта пачатак, задума, «семя» і будучыня любога працэсу; чырвонае – яго ўвасабленне ў жыццё і працяканне ў цяперашчыне; чорнае – высільванне і канец, смерць, мінуўшчына (параўн. беларускую загадку: *«Як я была маладая, то я была бела, а як я пастарэла, то зачырванела»* = каліна[111]). І ў зваротным, антыэнтрапічным кірунку, «супраць плыні»: чорны колер – гэта змрочны смутак пустога і бессэнсоўнага жыцця, безнадзейнасць, дэпрэсія; чырвоны – пэўны жыццёвы напал, парыванне, жарсць, змаганне, намаганне, узрушанасць; белы – найвышэйшае засяроджанне прасветленага духу, яснасць усведамлення, паўніня прысутнасці, чыстая радасць быцця.

На Усходзе з гэтым стасуюцца індыйскія паняцці трох «гун»: *tamas* 'цемра, змрок; інертнасць; цела', *rajas* 'чырвань; энергія, парыванне, імкненне; жыццёвая сіла' і *sattva* 'іста, сутнасць; прасветлены спакой; свядомасць'. На Захадзе – стадыі алхімічнага працэсу, названыя адпаведна *nigredo* 'чарнота', *rubedo* 'чырвань' и *albedo* 'беласць', што адлюстроўваюць як зменлівую якасць алхімічнага рэчыва, гэтак і адпаведны яму стан свядомасці самога алхіміка.

Цікавую прыватную рэалізацыю сімволікі трох колераў у плане гістарычнага развіцця свядомасці ў свой час прапанаваў Дж. Дж. Фрэзер. Паводле яго словаў, пройдзены думкаю шлях чалавецтва можна прыпадобніць да *«прадзіва, сатканага з трохкаляровых нітак: чорнай ніці магіі, чырвонай ніці рэлігіі і белай ніці навукі»*[112]. Калі пад магіяй разумець змрок забабонаў, прычым як архаічных, гэтак і сучасных «навуковых»; пад рэлігіяй – парыванне і імкненне чалавечага сэрца, гнанага мрояй вышэйшага, святлейшага і паўнавартага існавання; а пад навукай – старонні, ясны, прасветлены погляд як на вонкавы, гэтак і на ўнутраны свет чалавека, то з Фрэзерам цяжка будзе не згадзіцца.

У нашым выпадку для азначэння адпаведнай колеравай сімволікі з'яўляецца казачны вобраз трох вершнікаў: чорнага, чырвонага і белага. Параўнайма літоўскую казку, герой якой у іншасвеце па чарзе сядае на гнядога, чорнага і белага каня, і толькі белы конь аказваецца ў стане вынесці яго на гэты свет: *«Ant to kaip užsėdo, tai nesijuto, kaip vėju, rodos, buvo išneštas ant svieto jam žinomo»* (*«На таго як сеў, дык нават не адчуў, нібы як ветрам вынесла яго на свет яму знаёмы»*)[113]. Апісанай вышэй сімволіке трохк колераў цалкам адпавядае азначэнне масці каня пры варажбе, засведчанае ў Палессі: *«Kuń czắrnyj – niedùha. Kuń czyrwā̆ny – horię̀czka. Kuń siwyj – dắbre»*[114]. Параўнайма таксама рижий, чорний і сивий коні ва ўкраінскай казцы[115]. Падобным чынам у рускай казцы «з трох коней – чорнага, шэрага і белага – апошнім, г. зн. самым моцным і прыгожым, ёсць белы», хаця ў рускіх казках, *«з іншага боку, з трох коней (шэры, вараны, руды) нярэдка апошнім названы руды конь. На рускіх іконах, дзе выяўляецца змаганне з цмокам, конь амаль заўсёды або цалкам белы або агняна чырвоны. У гэтых выпадках чырвоны колер,* – паводле меркавання Пропа, – *выразна ўяўляе сабой колер полымя»*[116]. Сапраўды, параўнайма яшчэ адну латышскую загадку пра «запаленую лучыну»: *«Balts tilts, sarkans jājējs, līdz ko pārjāj, tilts sabrūk»* (*«Белы мост, чырвоны вершнік, як толькі пераехаў, мост абрынуўся»*) , адпаведныя беларускія, у якіх месца вершніка займае певень (параўн. вядомы вобраз пеўня са шпорамі!): *«Па беленькай жэрдачцы чырвоненькі петушок скача; На беленькай кладачцы чырвоны певунок скача»*[118]. Таксама *«у паданнях буратаў некаторыя памерлыя шаманы лічацца ўладальнікамі белага, рабога або чорнага каня, на якім яны ездзяць пры жыцці»*[119].

Самым відавочным і натуральным чынам змена чорнага, чырвонага і белага ў часе ілюструецца з'явамі сутак: чорная ноч, чырвоныя ранішнія світанкі, белы дзень, зноў жа вечаровыя змярканні, чорная ноч і г. д. (пры тым тут захоўваецца вертыкальнае размяшчэнне колераў: белым сонца бывае ў зеніце, «у небе»; чырвоным – у гарызонту, «у свеце»; а чорная ноч прыходзіць тады, калі сонца спускаецца пад зямлю, «у апраметную»). Параўнайма літоўскую загадку: *«Pusė balta, pusė juoda, galuose raudona»* (*«Напалову белае, напалову чорнае, на канцах чырвонае»*) = дзень і ноч[120]; таксама параўн. чырвоную, белую і чорную сецьь = світанкі, дзень і ноч у літоўскай народнай песні[121]; рускае вясельнае галашэнне, у якім гаворыцца: *«До зари-то, до белого дня, / До восхода красна солнышка!»*[122] ды інш.

«Пагоня» з заходнееўрапейскага гербоўніка, XVI ст.

Выява «Пагоні» з кірылічнага выдання Статуту ВКЛ 1588 г.

І пры вобразным азначэнні сутак мы зноў сустракаем трох казачных вершнікаў, чорнага, чырвонага і белага, што ўвасабляюць адпаведна ноч, світанкі і дзень. Гэтак у літоўскай казцы тыпу ATU 334[123] дзяўчына выпраўляецца шукаць хату ведзьмы: *«Eina eina, žiūri – baltas žmogus ant balto žirgo joja ir balts šuo paskui seka. Eina toliau, žiūri – juods žmogus joja ir juods šuo paskui seka. Eina toliau, žiūri – raudonas žmogus ant raudono žirgo joja ir raudons šuo paskui seka»* (*«Ідзе яна, ідзе, глядзіць – белы чалавек вярхом на белым кані і белы сабака бяжыць за ім. Ідзе далей, глядзіць – Чорны чалавек вярхом на чорным кані і чорны сабака бяжыць за ім. Ідзе далей, глядзіць – чырвоны чалавек едзе вярхом на чырвоным кані і чырвоны сабака бяжыць за ім»*). Нарэшце, дзяўчына прыходзіць да ведзьмы, і тая пытаецца, што яна бачыла ў шляху:

– Einu, – sako, – žiūriu – balts žmogus ant balto žirgo joja ir balts šuo paskui bėga.

– Tai tę mano diena, – sako ragana. – O da ką matei?

– Toliau einu, žiūriu – juods žmogus ant žirgo joja ir juods šuo paskui seka.

– Tai tę mano naktis. O daugiaus ką matei?

– Einu, žiūriu – raudons žmogus ant raudono žirgo joja ir raudons šuo paskui seka.

– Tai tę mano pazaras.

– Іду, – кажа, – гляджу – белы чалавек едзе вярхом на белым кані і белы сабака следам за ім бяжыць.

– Дык гэта мой дзень, – кажа ведзьма. – А што ты яшчэ бачыла?

– Далей іду, гляджу – чорны чалавек едзе вярхом на чорным кані і чорны сабака бяжыць за ім.

– Дык гэта мая ноч. А яшчэ што ты бачыла?

– Іду, гляджу – чырвоны чалавек едзе вярхом на чырвоным кані і чырвоны сабака бяжыць следам за ім.

– Дык гэта мае світанкі[124].

Той жа матыў прадстаўлены і ў рускай казцы «Васіліса прыўкрасная»: ідзе Васіліса да Бабы-Ягі, і *«вдруг скачет мимо неё всадник: сам белый, одет в белом, конь под ним белый, и сбруя на коне белая, – на дворе стало рассветать. Идет она дальше, как скачет другой всадник: сам красный, одет в красном и на красном коне, – стало восходить солнце. Василиса прошла всю ночь и весь день, только к следующему вечеру вышла на полянку, где стояла избушка яги-бабы»*, і *«вдруг едет опять всадник: сам черный, одет во всем черном и на черном коне; подскакал к воротам бабы-яги и исчез, как сквозь землю провалился, – настала ночь»*. Не задаволеная відавочным, далей тлумачыць: *«"Я хочу спросить тебя, бабушка, только о том, что видела: когда я шла к тебе, меня обогнал всадник на белом коне, сам белый и в белой одежде: кто он такой?" – "Это день мой ясный", – отвечала баба-яга. "Потом обогнал меня другой всадник на красном коне, сам красный и весь в красном одет; это кто такой?" – "Это мое солнышко красное!" – отвечала баба-яга. "А что значит черный всадник, который обогнал меня у самых твоих ворот, бабушка?" – "Это ночь моя темная – всё мои слуги верные!"»*[125].

Пра даўніну і пашыранасць гэткага кшталту ўяўленняў сведчыць стараіранская зурванісцкая традыцыя (адлюстраваная, у прыватнасці, у Фірдаўсі), дзе коні чорнай «як смала» і дыямантава-белай масці сімвалізуюць ноч і дзень, ды не толькі ў простым, але і ў пераносным, духоўным сэнсе, у рэчышчы іранскага дуалізму – два пачатковыя Духі, два пачаткі светаладу, цёмны і светлы[126].

Урэшце, вершнікі адпаведнага колеру, у паслядоўнасці, узгодненай са згасаннем дня, з'яўляюцца ў біблейскім апісанні канца свету (Адкрыццё Яна 6.1–8): *«І я ўгледзеў, што Ягня зняло першую з сямі пячатак, і я пачуў адну з чатырох жывых істотаў, якая гаварыла як бы грамавым голасам: ідзі і глядзі! Я зірнуў, і вось, конь белы, і на ім вершнік, які меў лук, і дадзены яму быў вянок, і выйшаў ён як пераможны, і каб перамагчы. І калі Ён зняў другую пячатку, я пачуў другую жывую істоту: ідзі і глядзі. І выйшаў другі конь, гняды; і таму, хто на ім сядзеў, дадзена было ўзяць мір з зямлі, і каб забівалі адзін аднаго; і дадзены яму вялікі меч. І калі Ён зняў трэцюю пячатку, я чуў трэцюю жывую істоту, якая казала: ідзі і глядзі. Я зірнуў, і вось, конь вараны, і на ім вершнік, які меў вагі ў руцэ сваёй… І калі Ён зняў чацвёртую пячатку, я чуў голас чацвёртай жывой істоты, які казаў: ідзі і глядзі. І я зірнуў, і вось, конь бледны, і на ім вершнік, якому імя смерць; і пекла ішло за ім следам, і дадзена яму ўлада над чвэрцю зямлі – забіваць мечам і голадам, і пошасцю і звярамі зямнымі»*.

Фрагмент барэльефу з выявай літоўскага герба. Палац у Вілянаве, XVII ст., Польшча

Такім чынам, за трыма вершнікамі, атаясамленымі з днём, вечарам і ноччу, тут яшчэ прыходзіць чацвёрты «бледны» вершнік Смерці – вобраз, нам таксама ўжо знаёмы. Пры гэтым у руцэ ў яго – меч. І тым не менш пераможным названы вершнік белы – вершнік Дня, «новага прыйсця» якое за бледным змяркannem сыходзячай ночы натуральна чакаецца ізноў.

III. БЕЛЫ ВЕРШНІК З УЗНЯТЫМ МЯЧОМ

Такім чынам, да сказанага нам засталося дадаць сімволіку мяча.

Х. Э. Керлат звяртае ўвагу на тое, што меч, сапраўды, заўсёды і паўсюль быў прэрагатывай шляхты, атрыбутам высакароднага ваяра[127]. *«У сімволіцы мяча бясспрэчна прысутнічае сацыялагічны фактар, бо меч – гэта зброя, уласцівая рыцару, абаронцу сілаў святла супраць сілаў змроку. Аднак з самога світанку гісторыі ў рытуале, а ў фальклоры і па сёння, меч грае і падобную духоўную ролю ў якасці магічнай зброі ў змаганні супраць нячыстай сілы, што ўвасабляецца "шкоднымі нябожчыкамі", і таму заўсёды выкарыстоўваецца ў апатрапеічных мэтах»*[128]. Вершнік, як мы ўжо бачылі, таксама грае «духоўную ролю», пагатоў, – вершнік з узнятым мячом.

Паказальны прыклад гэтага знаходзім у апісанні абраду пахавання (відаць, высакароднага чалавека) у так званай «Судуўскай кніжцы» (ананімны трактат 1520 – 1530 гг. аб уяўленнях і звычаях судуваў Самбіі): *«Darnach legen sie die leiche auff einen wagen, die freunde reiten vmher mit ausgezogenen messern, streichen in die lufft vnd schreien mit heller Stimme: Begeyte, Begeyte Pecolle laufft laufft ir teuffel!»* (*«Тады яны кладуць труп на павозку, сябры абкружаюць ды спадарожнічаюць яму вярхом на конях з агаленымі мячамі, сякуць імі паветра і крычаць: "Бяжыце, бяжыце, чэрці!"»*)[129].

У літоўскай традыцыі меч або шабля, таксама звязваецца з пэўнымі духоўнымі характарыстыкамі самога чалавека, перадусім, з мужнасцю, адвагаю, параўн. павер'е: *«Norint, kad vaikas būtų nebaikštus, kai gimsta, reikia rankosna duoti kardas»* (*«Калі хочаш, каб дзіця не было баязлівым, як нарадзіцца, трэба даць яму ў руку меч (шаблю)»*) . Такім чынам, меч сімвалізуе адпаведны стан свядомасці. Да таго ж у літоўскай народнай лірыцы меч можа сімвалізаваць святло, напрыклад: *«Aš pasistačiau šviesų kardelį – / Tai mano žiburėlis, tamsios nakties šviesėlė»* (*«Я паставіў светлую шабельку – / Гэта мой агеньчык, святло ў цёмнай начы»*)[131].

Духоўная сімволіка мяча, прыватныя адмены якой захоўвае фальклор, асаблівае развіццё атрымала ў «высокіх» традыцыях свету, што натуральна, улічваючы ўказаны Керлатам «сацыялагічны

Вострабрамская «Пагоня». Вільня, XVI ст.

фактар». Гэтак, у будызме ваджраяны меч сімвалізуе праджню, яснасць духоўнага прасвятлення. Паводле словаў Чаг'яма Трунгпа, *«праджню па традыцыі сімвалізуе двусечны меч, які прарэзваецца скрозь любую блытаніну»; напрыклад, «бадхісатва можа здзяйсняць свае дзеянні метадычна і адпаведным чынам, але без веды, без гэтага мяча, які прарэзваецца скрозь усе сумневы, яго дзеянні застануцца пазбаўленымі трансцэндэнтнасці»*[132]. Іншымі словамі, меч – *«гэта праніклівасць або вастрыня інтэлекту, які перапыняе сансарычную плынь»*[133]. Гэткая сімволіка мяча ў будызме прысутнічае з самога пачатку, прыкладам, сам Сідхартха параўноўваецца з правадыром войска, *«што ўзняў востры меч пранікілівасці на полі бою медытацыі. Цэлыя дні і ночы ён сядзеў пад [дрэвам] піпалай, і абрысы новага вучэння сталі выяўляцца ў яго розуме як ясныя ўспышкі маланкі»*[134]. І гэта характэрна не толькі для будызму. Як абагульняе Дж. Трэсідэр, *«у будызме меч успрымаецца як зброя мудрасці, што адсякае невуцтва. Вішну часта выяўлялі з агняным мячом спазнання ў руках. Хвалістыя двусечныя мячы, якія нагадваюць язык полымя, таксама звязвалі з ачышчэннем, напрыклад, у алхіміі, дзе гэткі меч – эмблема агню. З ачышчэннем звязаныя і выявы біблейскага херувіма з агняным мячом, што ахоўвае дарогу ў Эдэм»*[135].

Паводле Р. Генона, *«з традыцыйнага гледзішча, вялізарная каштоўнасць вайны ў тым, што яна сімвалізуе змаганне, у якое чалавек мусіць уступіць супраць сваіх унутраных ворагаў»*, таму *«відавочна, што ў гэткіх варунках усё, што спрыяе вядзенню вонкавай вайны, можа лічыцца сімвалам вайны унутранай, і асабліва гэта паказальна ў выпадку мяча»*[136].

У стараіндыйскай традыцыі рытуальны сімвалічны «меч» (драўляная лучына ў выглядзе мяча, *sphya*-[137]) разам з ахвярным слупам, калясніцай і стралой паводле паходжання звязваюцца з перуном грымотніка Індры ваджрай (*vajra*-). Як апісвае «Шатапатхабрахмана» I.2.4, *«калі Індра кінуў ва Урытру свой пярун, той ад сілы кідка стаў чатырохразовым… Брахманы выкарыстоўваюць дзве з чатырох яго праяў у часе ахвярапрынашэння, кшатрыі ж выкарыстоўваць астатнія дзве ў баі*[138]*… Калі святар замахваецца драўляным мячом, гэта ён рыхтуецца кінуць перуном у ворага»*, і «мы да гэтага толькі дадамо, – працягвае Генон, – што меч агулам прыпадабняецца маланцы або ўзыходзіць да яе паводле паходжання. Маланка ж у сваёй відочнай форме выяўляецца ў выглядзе вядомага "палаючага мяча"»[139]. Параўнайма Езэк. 21.9-10 і 28: *«меч, меч навостраны і вычышчаны; навостраны, каб болей калоць; вычышчаны, каб ззяў, як маланка»*, і *«меч, меч аголены на закол, вычышчаны на знішчэнне, каб ззяў, як маланка»*.

У літоўскай традыцыі мячом, што ўвасабляе маланку, валодае грымотнік Пяркунас. *«Žmonės sako, kad Perkūnas esąs kunigaikštis su ugniniu kalaviju, ir kai tuo kalaviju pašvytuojąs, tada žaibuoja»* (*«Людзі кажуць, што Пяркунас – князь з агняным мячом, і калі ён гэтым мячом размахвае, блішчуць маланкі»*); *«Žmonės įsivaizduoja Perkūną vyrą su apsiaustu, kurio rankose yra ugninis kalavijas – kai juo sušvytruoja, tada žaibuoja»* (*«Людзі ўяўляюць Пяркунаса як мужчыну ў плашчы, у якога ў руках агняны меч – калі ён ім замахваецца, блішчыць маланка»*)[140] (пры гэтым літ. *švytrúoti* адначасна можа азначаць як 'махаць, размахваць', гэтак і 'зіхацець, пабліскваць'). Падобным чынам фінскі нябесны бог, грымотнік Ука *«махае сваім агняным мячом, і з гэтага нараджаецца маланка»*[141].

Параўнайма таксама ў літоўскай народнай песні са збору А. Юшкевіча (1880 г.): *«Švytuoj kardeliai kaip žaibai»* (*«Пабліскваюць шаблі як свігавіцы»*)[142]; таксама ў міфалагічнай песні са збору Л. Рэзы (1825 г.), у якой грымотнік Пяркунас мячом напалову рассякае Месяц: *«Perkūns, didžiai supykęs, / Jį kardu perdalijo»* (*«Пяркунас у вялікім гневе рассек яго мячом»*)[144]. У латышскай дайне са збору К. Баруона Сонца вешае на дуб свой вянок, а *«Pērkons savu zobentiņu»* (*«Пэркуонс сваю шабельку»*)[144]. З маланкай таксама атаясамляецца меч Бога (*Dievs*), якім ён у латышскіх дайнах перамагае Чорта (*Velns*)[145]. У рускай традыцыі,

Герб «Пагоня». Малюнак канца XVIII – пачатку XIX стст.

прыкладам, *«на лубачнай карціне Ілля-прарок выяўлены на калясніцы з агнянымі коламі, запрэжанай чатырма крылатымі коньмі, аточаны з усіх бакоў полымем. Коньмі кіруе анёл. Ілля-прарок трымае ў руках меч»*[146]. *«Паводле карпацкіх веранняў, бліскавіца паходзіць ад таго, што св. Ілля размахвае залатым мячом або што Алей Божы замахваецца на сатану (Юду) зіхоткім мячом»*[147].

Нарэшце, параўнайма выяву св. Георгія з мячом замест дзіды ў рускім іканапісе[148], з шабляй і / або дзідай у новагрэцкіх народных песнях, звязаных з пашыраным казачным сюжэтам «Пераможцы цмока» тыпу ATU 300[149] (параўн. вышэй беларускага Ярылу з мячом на белым кані). Асабліва выразным у гэтым сэнсе выглядае вобраз асецінскага міфалагічнага героя Батраза, які ёсць адначасна персаніфікацыяй мяча і маланкі ды неаднойчы параўноўваўся са стараіндыйскім класічным грымотнікам Індрай[150]; пры гэтым, калі «пачынае бліскаць маланка, асецінцы прыпісваюць гэта бляску мяча Батраза»[151].

Такім чынам, Грымотніку, які нярэдка выяўляецца вярхом на кані, таксама ўласцівы меч, што сімвалізуе маланку. Трэба меркаваць, што меч з пэўнага гістарычнага часу ў традыцыях ваярскага стану ёсць адным з асноўных атрыбутаў Грымотніка, г. зн. зброяй Грымотніка як бога вайсковай знаці, як «бога-князя» або «бога-віцязя».

Але Грымотнік не толькі зіхаціць маланкай (візуальная праява), ён таксама грыміць (акустычная праява). А грымоты звычайна успрымаюцца як голас, слова Грымотніка альбо самога нябеснага Бога. У «Прускай хроніцы» Сімона Грунаў апавядаецца, як аднойчы *«Und qwam in der nacht ein irschrecklich wettir mit donnern und plitzen, in welchem alles volck meinttenn, und ir gott Perkuno rette mit in dem kirwaiden»* (*«Уначы здарылася страшная навальніца з грымотамі і маланкамі, і увесь народ думаў, што гэта іх бог гаворыць са [святаром] кірвайцісам»*); падобным чынам у другі раз *«Und is qwam, wie in der nacht ein mechtiges gewitter war von donnernn unde plitzen, un die Bruten meinten, der gott Perkuno rette mit im»* (*«Здарылася гэтак, што ўначы была моцная навальніца з грымотамі ды маланкамі, і бруты [прусы] думалі, што гэта бог Пяркунас гаворыць з ім [святаром кірвайцісам]»*)[152].

У Літве ажно да XX ст. *«Perkūną laikė lyg Dievo žodžiu»* (*«Пяркунаса лічылі нібы як словам Божым»*)[153]. У літоўскай казцы чалавек трапіў на неба, і калі ён там неабдумана загаварыў, на зямлі *«пио jo žodžių tuojau trenkė perkūnas»* (*«праз ягоныя словы адразу ж грымнуў пярун»*)[154]. Параўнайма латышскае павер'е, запісанае ў першай палове XX ст.: *«Kad bargs pērkons naktī uznāk, tad jādedz uguns un visiem jābūt nomodā, jo tā esot Dieva valoda»* (*«Калі моцная навальніца здараецца ўначы, трэба запаліць агонь ды ўсім не спаць, бо гэта ёсць Боская мова»*)[155]. Тое ж вядома і ў беларускіх загадках, напрыклад: *«Шыла-выла, матавіла па-над небясамі хадзіла, з панамі гаварила»* = пярун[156], у рускіх: *«Громко стучит, звонко кричит, а что говорит, никому не понять и мудрецам не узнать»*[157].

Асабліва параўнайма рус. *молвия* 'маланка' у *«Галашэнні пра забітага маланкай»*[158]. І гэтак паўсюль. Ведыйскі грымотнік Індра – паэт і складальнік гімнаў[159]. *«У некаторых старажытных мусульманскіх сектаў існуе паданне, што гістарычны Алі, стрыечны брат Мухамада, сядзіць на аблоках і што грымоты ёсць ягоным голасам, а маланка – бізун, якім ён карае злыдняў»*[160]. Параўнайма біблейскае Богаз'яўленне Майсею на Сінайскай гары (Вых. 19.16–19): *«На трэці дзень, як занялася раніца, былі грымоты і маланкі... Майсей гаварыў, і Бог адказваў яму голасам»*. Параўнайма таксама Адкр. 6.1–8: *«І я ўгледзеў, што Ягня зняло першую з сямі пячатак, і я пачуў адну з чатырох жывых істотаў, якая гаварыла як бы грамавым голасам...»*. У кітайскай міфалогіі дыханне першачалавека Пань-гу стала ветрам, вочы – сонцам і месяцам, а голас – грымотамі[161].

У сваю чаргу, слова часта прыпадабняецца да рэжучай зброі, у прыватнасці, менавіта мячу. Гэтак у фінскіх прымаўках цвердзіцца, што *«Мана для злодзея мячом служыць»* і што *«Меч забівае аднаго, слова – тысячу»*[162]. У асецінскім эпасе будучая каханая і маці герояў *«Сата́на вырасла нагэтулькі прыгожай і разумнай, што ад яе красы цёмная ноч ператварылася ў дзень, слова ж яе было вастрэйшае за меч, прасцейшае за стралу»*[163]. Параўнайма сербскую песню, у якой *Љуба огньевита*, гераіня сюжэту, *«Када ходи, како ветар веје, / Кад говори, како сабљом сече»*, пры тым што паводле свайго сюжэту (нябеснае вяселле і пакаранне Месяца за здраду) песня супастаўляецца з адпаведнымі балцкімі дайнамі[164], адна з якіх вышэй акурат прыводзілася ў якасці прыклада аб Пяркунасе з мячом – *«Perkūns, didžiai supykęs, / Jį kardu perdalijo»* (*«Пяркунас у вялікім гневе рассек яго шабляй»*). Параўнайма гаворачыя мячы ў кельцкай традыцыі[165]. У англійскай традыцыі ў гэтым кантэксце асэнсоўваецца знешняе сугучча паміж *word* 'слова' і *sword* 'меч'[166].

У звязку з гэтым М. Заўялава адзначае, што многія з апытаных ёй літоўцаў на слова *ka̋rdas* 'меч, шабля' згадалі асацыяцыю *vardas*[167]'імя' (пры тым што літ. *vardas* роднаснае англ. *word*). Параўнайма таксам агульнавядомы дзіцячы жартаўлівы адказ на пытанне *«Koks tavo vardas?»* (*«Якое тваё імя?»*) – *«Auksinis kardas»* (*«Залаты меч»*). Параўнайма таксама паранімію паміж літ. *ka̋rdas* 'меч, шабля' і *kardas* 'гуд, водгулле, рэха'[168], вынікам якой, відаць, ёсць вымаўленне ў гутарковай мове слова са значэннем 'меч, шабля' у выглядзе *kardas*, што ў сваю чаргу збліжае яго з *vardas*. Параўнайма таксама літ. *kirsti* 'рубіць, рэзаць', ужыванае як у

дачыненні да ўдару грымотаў, гэтак і простай, рэзкай мовы[169]; *rė́žti* 'рэзаць, урэзаць, ударыць' у значэнні 'смела, проста, адкрыта гаварыць'[170] (напрыклад, *atrė́žti* = адрэзаць).

Параўнайма пры гэтым словы таго ж кораня рус. *выразить, выражаться* і *сразить, сражаться*. Параўнайма характэрныя прымаўкі: літ. *«Liežuvis be peilio papjauna»* (*«Язык без нажа зарэжа»*)[171]; рус. *«Не ножа бойся, а языка»*[172]; латышскую загадку: *«Kas asāks par zobenu?»* (*«Што вастрэйшае за меч?»*) = язык[173] і да т. п. Параўнайма Псал. 63.3–4: *«ахавай мяне ад намыслаў падступных, ад бунту злыдняў, якія язык свой навастрылі, як меч»*.

Праўда, у апошніх прыкладах язык суадносіцца з мячом у адмоўным сэнсе. У станоўчым сэнсе гл. Ісая. 49.2: *«і [Бог] зрабіў вусны Мае [Ізраіля] як востры меч»*; таксама Яўр. 4.12: *«Бо слова Божае жывое і дзейснае і вастрэйшае за любы меч двусечны»*. Параўнайма таксама маніхейскі дыялог Духа Жывога з Першачалавекам: *«Тады паклікаў Дух Жывы гучным голасам, і голас Духа Жывога стаў падобны востраму мячу і адкрыў Першачалавеку свой вобраз»*[174].

«Вось чаму мы можам бачыць на малюнках, што ўпрыгожвалі даўнія раманскія рукапісы, двусечны меч, які выходзіць з вуснаў Яхве», і, як мы ўжо бачылі, гэты *«меч ёсць, апрача таго, маланкай, што асвячае ісціну, разразае змрок няведання і пазбаўляе ад блытаніны вузлоў»*[175].

Нарэшце, напэўна, самае вядомае сведчанне прыпадабнення языка, голаса, слова мячу змешчанае ў Адкрыцці 1.16: *«Ён трымаў у правіцы Сваёй сем зорак, і з вуснаў Ягоных выходзіў востры з двух бакоў меч; і аблічча ў Яго – нібы сонца, што ззяе ў сіле сваёй»*[176]; і асабліва 19.15, 19–21: *«А з вуснаў Ягоных выходзіць востры меч, каб ім пасякаць народы… І ўгледзеў я звера і цароў зямных і войскі іхнія, сабраныя, каб змагацца з Вершнікам і з войскам Ягоным. І схоплены быў звер і з ім ілжэпрарок… а астатнія забітыя мечам Вершнікавым, што выходзіў з вуснаў Ягоных»*.

Герб «Пагоня» з рукапіснага гербоўніка Э. Коміна, 1575 г.

Сваімі каранямі біблейскі вобраз апакаліптычнага вершніка, відаць, сягае традыцыі старавечнага Ірану. Параўнайма «Затспрам» 34.54: *«І будзе бачны ўначы ў паветры агонь у постаці чалавека, узнёслага сіламі духу, быццам вярхом на агняным кані, і страшнага (з выгляду): і ўсе вызваляцца ад сумневаў»*[177]. Дарэчы, калясніцу стараіранскага «Божага сына» Сраошы (сына і дабравесніка Ахурамазды) вязуць чацвёра белых коней[178]. Але цалкам імаверна, што гэты вобраз узыходзіць да яшчэ даўнейшай інда-іранскай (арыйскай), а магчыма, нават да агульнаіндаеўрапейскай традыцыі, наколькі гэта суадносіцца з часам пашырэння коннай язды.

Для нас істотна тое, што паводле меркавання Р. Генона, *«персанаж, пра які тут ідзе гаворка, ёсць тым жа самым Калкі-аватарай індыйскай традыцыі "вярхом на белым кані"»*[179]. У іншым месцы, прысвечаным згаданым індыйскім уяўленням, аўтар падкрэслівае сваё назіранне: *«Заецемім у звязку з гэтым, што апошняе ўвасабленне [Вішну], Калкі-аватара, "Вершнік на белым кані", што мае з'явіцца ў канцы гэтага цыклу, у "Пуранах" апісваецца ў вобразах, дакладна тоесных тым, што ўласцівыя "другому прышэсцю" Хрыста ў Апакаліпсісе»*[180]. Гаворка ідзе пра ўвасабленне аднаго з тройцы вярхоўных багоў індуізму Вішну. Як апісвае П. Грынцэр, *«Вішну, седзячы на белым кані, з зіхоткім мячом у руцэ, знішчае злодзеяў, аднаўляе дхарму і рыхтуе будучае адраджэнне свету. Гэта адзіная "будучая", месіяністычная аватара Вішну, і прыйдзе яна, паводле міфалагічнай храналогіі, у канцы каліюгі, сучаснага гістарычнага перыяду»*[181].

Дзеля таго, што пры даследаванні ўнутранага зместу сімвала пытанне пра магчымую гістарычную дыфузію ды яго пераемнасць ёсць другасным, рысы «апакаліптычнага вершніка», які мячом святога Слова перамагае сілы змроку і прыносіць святло новага дня ў самы жудасны час ночы (зімы, заняпаду любога гістарычнага перыяду, якога-кольвек адмоўнага стану), можна бачыць і ў нашым «Віцязі», пагатоў, што адлюстраванне ў ім вобраза Грымотніка (і звязанага з ім «асноўнага міфа») гэтаму цалкам спрыяе.

У гэтым не сумняваўся, прыкладам, Оскар Мілаш, які цвердзіў, што *«вершнік у сярэбраных даспехах на белым кані ў нашым нацыянальным гербе народжаны той жа пракаветнай традыцыяй, што і апакаліптычны рыцар на белым кані»*[182].

У кожным разе, нельга загадзя пазбаўляць нашага «Віцязя» гэткага кшталту далёкасяжнай патэнцыйнай сімволікі адно на падставе, што яна неактуалізаваная, або недакументаваная гістарычна. Пагатоў, што гэта не зусім так, і элементы архетыпа «Збаўцы» ў постаці белага вершніка з узнятым мячом у Літве здаўна выразна праяўляюцца.

Гаворка ідзе перадусім пра легенды, што апісваюць дзівосныя з'яўленні Святога Казімера, які ў вырашальны момант прыходзіў на дапамогу літоўскаму войску. Самая вядомая з іх адносіцца да 1518 г., калі маскоўскае войска стаяла пад Полацкам з мэтаю захапіць горад. Войска ж Вялікага Княства Літоўскага, што спяшалася да Полацка, мелася перабрацца праз Дзвіну. Літоўскія ваяры сталі маліць Казімера дапамогі (у некаторых варыянтах легенды з малітвай да Казімера

звяртаецца брат святога – сам кароль Жыгімонт Стары, які ў рэчаіснасці ў войнах з Масковіяй не ўдзельнічаў). І тады ў ззянні святла ў небе з'явіўся вершнік у белым і на белым кані. Ён спусціўся на зямлю і першым крочыў у раку, альбо махнуў рукой, і воды Дзвіны разышліся. Пад уздзеяннем дзіва літоўскае войска паспяхова перабралася праз раку і абараніла Полацк[183].

Падобным чынам у змаганні за незалежнасць Літвы ў пачатку XX ст. Святы Казімер на белым кані ды з узнятым на ворага мячом у руцэ з'явіўся ў небе ў часе вялікай бітвы пад Езнам і тым самым прадвызначыў літоўскаму войску перамогу над супернікам, што пераважаў колькасцю ды ўзбраеннем.[184]. Сам факт таго, што ў выглядзе белага вершніка з мячом выступае духоўная асоба, дадаткова і недвухсэнсоўна падкрэслівае адпаведную сімволіку вобраза.

Г. Бераснявічус звярнуў увагу на структурнае падабенства нашага «Віцязя» з вобразам самога Вітаўта Вялікага на белым кані ды з узнятым мячом[185], параўнайма хаця б вядомую карціну Яна Матэйкі, дзе постаць «белага вершніка з узнятым мячом» (праўда, у вайскова чырвоным плашчы) выяўленая менавіта сярод крывавай сумятні бітвы. Семантыка вобраза тут таксама яўна выходзіць па-за межы гісторыі і надае пераможцу вырашальнай Грунвальдскай бітвы рысы пазачасавага Пераможцы. Да таго ж менавіта пры Вітаўту Вялікім «Віцязь» стаў дзяржаўным гербам Вялікага Княства Літоўскага[186].

Урэшце, тут прыгадваецца і карціна М. К. Чурлёніса «Горад. Прэлюд», у самым цэнтры якога – напаўпразрысты, незямны бялявы вершнік з узнятым мячом імчыць над казачным местам, што патанае ў чырвоным тумане, з аднаго крутога пагорка на іншы (напэўна з так званай Сталовай гары на гару Гедымінавай магілы), нібы парыванне ветру, нібы бліскатанне маланкі, што сваім знячасавым сэнсам прасякае імглу гісторыі.

ЗАКАНЧЭННЕ

Калі абагульніць сказанае, вобраз белага вершніка з узнятым мячом на чырвоным фоне сімвалізуе, з аднаго боку, пэўны ўнутраны стан чалавека, які можна апісаць як рыцарскі дух высакароднага ваяра, а з іншага, – звязаны з гэтым станам нейкі звышчалавечы, звышнатуральны (= несвядомы ў юнгаўскім разуменні) чыннік, у крытычны, пераломны, вырашальны момант (у «агоніі») пэўнага працэсу – звычайнай прыроднай навальніцы, сур'ёзнай хваробы (ліхаманкі), змагання, вайны, усяго чалавечага жыцця (боскі правадыр душы), складанага гістарычнага перыяду, цэлага касмічнага цыклу (Калкі-аватара), існавання свету ў цэлым (апакаліптычны вершнік) і г. д. – што выступае ў якасці «памагатага з неба», азначае канец «агоніі» ды наканаванне яе станоўчага зыходу.

Для асэнсавання гэтага сімвала на ўзроўні пачуццёвага ўспрымання я прапанаваў бы сцэну з другой серыі экранізаванай трылогіі Дж. Р. Р. Толкіна «Валадар пярсцёнкаў», калі ў самы крытычны момант жудаснай начной бітвы ў Хельмавай Падзі з натоўпамі мордараўскіх оркаў у далечыні раптам чуецца гром капытоў, і на вяршыні высокай гары з'яўляецца белы вершнік з узнятым зіхоткім мячом на фоне чырвонага світання, які вядзе за сабою войска Збавення ды гэтым самым прыносіць Перамогу. У кнізе ў гэтым месцы гаворыцца, як на вяршыні *«грэбня з'явіўся і застыў у маўчанні велічны вершнік у зіхоткім пад ранішнім сонцам беласнежным адзенні, а з-за яго спіны пераходзіў праз грэбень вялізарны, не менш тысячы ратнікаў, атрад. Іх вёў высокі ваяр з чырвоным шчытом. Многія пазналі ў ім Эркенбранда. Ён узняў чорны віты рог і сыграў кароткі, пералівісты сігнал. "Белы Вершнік!" – усклікнуў Арагорн»*[187].

Невымоўны выбух радасці і Святла, што напаўняе пры гэтым сэрца, прыток новых сілаў ды веры лепей якіх-кольвек словаў выяўляе сутнасць вобраза «Віцязя», якога нашы продкі зрабілі гербам створанага імі гаспадарства, Вялікага Княства Літоўскага. ✸

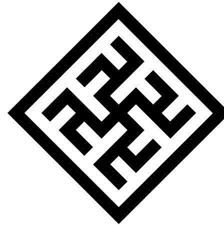
---

[1] Rimša E. Heraldika: Iš praeities į dabartį. Vilnius, 2004. C. 56-61.
[2] Zinkevičius Z. Lietuvių kalbos istorija. T. II: Iki pirmųjų raštų. Vilnius, 1987. C. 78.
[3] Гл.: Шустер-Шевц Х. Древнейший слой славянских социально-экономических и общественно-институциональных терминов и их судьба в серболужицком языке // Этимология 1984. М., 1986. С. 231-232.
[4] Jung C. G. Symbols of Transformation: An Analysis of the Prelude to a Case of Schizophrenia. Princeton, 1990. C. 179.
[5] Тамсама. С. 180.
[6] Тамсама. С. 262.
[7] Гл.: тамсама. С. 277.
[8] Гл.: Sruoga B. Raštai. T. IX: Tautosakos studijos 1921–1947, pirma knyga. Vilnius, 2003. C. 224-227 ды інш.
[9] Гура А. Коитус в символическом языке культуры у славян // Tautosakos darbai. 2001. T. XIV (XXI). C. 111.
[10] Jung C. G. Symbols of Transformation. C. 275.
[11] Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. III. СПб., 1996. С. 532.
[12] Гл.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. II. СПб., 1996. С. 152; Picoche J. Dictionnaire étimologique du franćais. Paris, 1994. C. 104.
[13] Гл.: Гамкрелидзе Т., Иванов Вяч. Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси, 1984. С. 552.
[14] Словарь символов и знаков / Автор-составитель Н. Рогалевич Мн,, 2004. С. 370-371.
[15] Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai. T. II: XVI amžius / Sudarė N. Vėlius. Vilnius, 2001. C. 270.
[16] Lietuvių kalbos žodynas [далей – LKŽ]. T. IX. Vilnius, 1973. C. 867-868; T. VIII. Vilnius, 1970. C. 666 (дзякуй майму калегу і прыяцелю Ёнасу Вайшкунасу Вайшкунасу, які нагадаў пра гэта); T. XI. Vilnius, 1978. C. 74-75.
[17] Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. III. Москва, 1982. С. 551.
[18] Rimša E. Heraldika. C. 58.
[19] Пропп В. Собрание трудов: Морфология (волшебной) сказки [С. 5-111]; Исторические корни волшебной сказки [С. 112-436]. М., 1998. С. 229–230.
[20] Zaehner R. C. The Dawn and Twilight of Zoroastrianism. London – New York, 2003. C. 270.
[21] Тамсама. С. 275.
[22] Бойс М. Зороастрийцы: Верования и обычаи. СПб., 2003. С. 107. Між тым, шумерскае, найдаўнейшае сведчанне пра конную язду характарызуе яе адмоўна (Belickis M. Užmirštas šumerų pasaulis. Vilnius, 1972. C. 263). І ў даўнім Рыме *«святар Юпітэра не меў права ездзіць вярхом і дакранацца да каня»* (Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. М., 1998. С. 188); Аўл Гелі ў «Атычных начах» (X.15) сведчыць пра тое, што *«фламіну-дыялу забараняецца (religio est) ездзіць конна»* (М. Элиаде. Священные тексты народов мира. М., 1998. С. 436: № 214); таксама і рэгула Францыска Асізскага ад 1221 г. (15-ы раздзел) забараняе манахам ездзіць конна (Pranciškus Asyžietis. Raštai. Vilnius, 1995. C. 47). У кожным разе, конная язда ад самога пачатку гэтага вынаходніцтва з гледзішча духоўнай сімволікі не была нейтральнай.
[23] Trungpa Ch. Shambhala: The Sacred Path of the Warrior. Boston – London, 1988. C. 75.
[24] Тамсама. С. 114.
[25] The Tibetan Book of the Dead: The Great Liberation through Hearing in the Bardo by Guru Rinpoche according to Karma Lingpa / A new translation from the

Tibetan with commentary by F. Fremantle and Ch. Trungpa. Berkeley and London, 1975. С. 74.
[26] Leeuw van der G. Religion in Essence and Manifestation. New York – Evanston, 1963. С. 327.
[27] Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai. T. I: Nuo seniausių laikų iki XV amžiaus pabaigos / Sudarė N. Vėlius. Vilnius, 1996. С. 239.
[28] Beresnevičius G. Dausos: Pomirtinio gyvenimo samprata senojoje lietuvių pasaulėžiūroje. Vilnius, 1990. С. 127. Гл.: Beresnevičius G. Dievas raitelis // Kultūros barai. 1994. № 4. С. 43, а таксама: Vėlius N. Chtoniškasis lietuvių mitologijos pasaulis. Vilnius, 1987. С. 184-185; Gimbutienė M. Baltai priešistoriniais laikais: Etnogenezė, materialinė kultūra ir mitologija. Vilnius, 1985. С. 176.
[29] Прохоров А. О мифологической основе сюжета конного состязания в славянских исторических преданиях и фольклоре // Балто-славянские исследования XV. М., 2002. С. 431 (са спасылкай на: Дучыц Л. Археалагічныя помнікі ў назвах, вераваннях і паданнях беларусаў. Мн., 1993).
[30] Pasakos, sakmės, oracijos / Surinko M. Davainis-Silvestraitis. Vilnius, 1973. С. 141: № 34.
[31] Beresnevičius G. Dausos. С. 97.
[32] Тамсама. С. 125.
[33] Latviešu tautas teikas: Izcelšanās teikas. Izlase / Sastādītāja A. Ancelāne. Rīga, 1991. l. 372.
[34] Beresnevičius G. Dausos. С. 128.
[35] Beresnevičius G. Dievas raitelis. С. 43.
[36] Lietuviškos pasakos. T. II / Surinko Basanavičius J. Vilnius, 2003. С. 51: № I.33.
[37] Šmits P. Latviešu Mītoloģija / Otrs pārstrādāts izdevums. Rīgā, 1926. l. 15.
[38] Elisonas J. Dievas Senelis: Pasakos apie negyvosios gamtos kūnų, augalų ir gyvūnų atsiradimą ir taip pat apie Dievą Senelį, kuris kitą kartą po žemę vaikščiojo ir žmones gyvenimo mokė // Mūsų tautosaka / Red. prof. V. Krėvė-Mickevičius. T. IX. Kaunas, 1935. С. 123: № 300.
[39] Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai. T. IV: XVIII amžius / Sudarė N. Vėlius. Vilnius, 2005. С. 22; Smulkioji lietuvių tautosaka XVII–XVIII a.: priežodžiai, patarlės, mįslės / Paruošė J. Lebedys. Vilnius, 1956. С. 410-411; гл.: Lietuvių tautosaka. T. V: Smulkioji tautosaka, žaidimai ir šokiai / Medžiaga paruošė K. Grigas. Vilnius, 1968. С. 465: № 5522; Mįslių skrynelė: 3000 lietuvių mįslių ir minklių / Sudarytojas S. Lipskis. Vilnius, 2002. С. 83; Tauta ir žodis / Red. prof. V. Krėvė-Mickevičius. T. V. Kaunas, 1928. С. 578: № 81.
[40] Mįslių skrynelė. С. 84.
[41] Lietuvių tautosaka. T. V. С. 465: № 5523.
[42] Tauta ir žodis. T. V. С. 583, 584: № 52, 101.
[43] Загадкі / Складальнікі: М. Грынблат, А. Гурскі; 2-е выданне, выпраўленае і дапрацаванае. Мн, 2004. С. 36: № 159-162.
[44] Народні загадки / Упорядкування М. Дмитренка. Київ, 2003. С. 22-23: № 138, 139.
[45] Загадки / Издание подготовила В. Митрофанова Л., 1968. С. 24-25: № 279, 287, 289, 290 і далей.
[46] Упанишады / Перевод с санскрита, исследование, комментарии и приложение А. Сыркина. М., 2003. С. [70] (у квадратных дужках – скразная нумарацыя старонак).
[47] Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai. T. II. С. 58.
[48] Jucevičius L. Raštai. Vilnius, 1959. С. 138.
[49] Balys J. Raštai. T. I. Vilnius, 1998. С. 49: № 353; гл.: Иванов Вяч., Топоров В. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 83.
[50] Šmits P. Latviešu Mītoloģija. l. 120.
[51] Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai. T. IV. С. 236.
[52] Гл.: LKŽ. T. XIII. Vilnius, 1984. С. 436. Паводле словаў К. Г. Юнга, *«тэрыямарфічна маланка ўяўляецца ў вобразе каня. Адна неадукаваная гістэрычная пацыентка распавяла мне, што ў дзяцінстве яна вельмі баялася навальніцы, бо пасля кожнага ўдару маланкі бачыла вялізарнага чорнага каня, які ўздымаўся на неба. Індыйскае паданне кажа пра чорнага грымотнага каня Ямы, бога смерці, які знаходзіцца на Поўдні, у міфічнай краіне навальніц. У нямецкім фальклоры д'ябал паўстае ў ролі боства маланак, які б'е конскім капытом – маланкай – па даху. У звязку са старажытным уяўленнем аб тым, што грымоты апладняюць зямлю, маланка і конскі капыт набываюць фалічнае значэнне»* (Jung C. G. Symbols of Transformation. С. 277). Параўн. таксама антычнага Пегаса, які выбіў капытом у скале крыніцу, што цалкам адпавядае вобразнасці «асноўнага міфа» і мае вядомыя адпаведнасці ў фальклоры, адметныя матывамі спараджэння (параўн. хаця б літоўскія выразы кшталту *iš kelmo išspirti* у значэнні 'прыдумаць, узяць невядома скуль', літаральна – 'выбіць капытом / нагой з пня'; *iš kelmo išspirtas* пра дурнога чалавека, літаральна – 'выбіты капытам / нагой з пня' і да т. п.: гл. LKŽ. T. XIII. С. 438, 442).
[53] Левкиевская Е. Мифы русского народа. М., 2002. С. 21-22, 26.
[54] Зайкоўскі Э. Пярун // Беларуская міфалогія: Энцыклапедычны слоўнік. Мн., 2004. С. 405; гл. таксама: Zaikovskis E. Sakralinės Vyčio herbo ištakos // Senovės baltų kultūra. T. I: Senovės baltų simboliai. Vilnius, 1992. С. 196.
[55] Нарты: Эпос осетинского народа / Издание подготовили В. Абаев и др. М., 1957. С. 204.
[56] Гиндин Л. Некоторые вопросы древнего балканского субстрата и адстрата // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев: методология и историография. М., 1976. С. 63-64; Топоров В. К древнебалканским связям в области языка и мифологии // Балканский лингвистический сборник. М., 1977. С. 51-58; гл.: Иванов Вяч., Топоров В. Исследования... С. 10, 84, 105, 210; Топоров В. К фракийско-балтийским языковым параллелям. II // Балканский лингвистический сборник. М., 1977. С. 78; Топоров В. Еше раз о фракийском всаднике в балканской и индоевропейской перспективе // Балканские чтения. I: Образ мира в слове и ритуале. М., 1992. С. 3-6, 21; таксама гл.: Beresnevičius G. Dievas raitelis. С. 43; Basanavičius J. Raštai. T. I: Straipsniai ir studijos. Vilnius, 2003. С. 65-72; дарэчы, гледзішча Басанавічуса аб генетычнай сувязі «Віцязя» з фракійскім вершнікам дагэтуль мае паслядоўнікаў, прыкладам: Bartninkas M. Lietuvos Vytis. Vilnius, 1995. С. 11 і наст.
[57] Топоров В. Еше раз о фракийском всаднике... С. 19-20; гл.: Иванов Вяч., Топоров В. Исследования... С. 210-211; Топоров В. К древнебалканским связям... С. 56-57.
[58] Зйкоўскі Э. Пярун. С. 405; параўн.: Zaikovskis E. Sakralinės Vyčio herbo ištakos. С. 196-198.
[59] Гл. водгукі на артыкул Э. Зайкоўскага: Beresnevičius G. Dievas raitelis. С. 45; Vyžintas A. Sakralinės Vyčio herbo ištakos // Liaudies kultūra. 1995. № 2. С. 11.
[60] Гл.: Zaikovskis E. Sakralinės Vyčio herbo ištakos. С. 198.
[61] Bartninkas M. Lietuvos Vytis. С. 76.
[62] Топоров В. Еше раз о фракийском всаднике... С. 23, гл. 22-24.
[63] Лома А. К имени фракийского героя *Vetespios* // Балканские чтения. V: В посках «балканского» на Балканах. М., 1999. С. 8-10.
[64] Шырэй пра прыпадабненне ветру каню гл.: Razauskas D. *Vėjūkas*: lietuvių vėjo demono vardo ir įvaizdžio rekonstrukcija, atsižvelgiant į vieną skitų atitikmenį (osetinų *wĕ·jug* / *wĕ·jyg*), Vilnius, 2004. С. 13-14 (таксама гл. паказальнік).
[65] Ригведа. Мандалы IX–X / Издание подготовила Т. Елизаренкова. М., 1999. С. 140; Aufrecht Th. Die Hymen des Rigveda. T. II. Berlin, 1955. С. 309-310.
[66] Ригведа. Мандалы IX–X. С. 292, гл. 530; таксама: Aufrecht Th. Die Hymen des Rigveda. T. II. С. 435.
[67] Franz von M.-L. Shadow and Evil in Fairy Tales. Boston – London, 1995. С. 65.
[68] Тамсама. С. 303.
[69] Элиаде М. Священные тексты народов мира. С. 496: № 251.
[70] Мифологический словарь / Главный редактор Е. Мелетинский. М., 1991. С. 440.
[71] Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai. T. I. С. 335-336.
[72] Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai. T. II. С. 80.
[73] Тамсама. С. 58.
[74] Teikas par Dievu: Izlase. Rīga, 1929. l. 15: № 20.
[75] Тамсама. l. 28: № 36.
[76] Latviešu tautas ticējumi / Sakrājis un sakārtojis Prof. P. Šmits. T. III. Rīgā, 1940. l. 1413: № 23345.
[77] Balys J. Raštai. T. I. С. 50: № 373, с. 51: № 381 і с. 48: № 336 адпаведна. Гл. таксама: Laurinkienė N. Griaustinio dievas Perkūnas // Tautosakos darbai. 1996. T. V (XII). С. 120; Laurinkienė N. Senovės lietuvių dievas Perkūnas kalboje, tautosakoje, istoriniuose šaltiniuose. Vilnius, 1996. С. 101.
[78] Гл. Zaehner R.C. The Dawn and Twilight of Zoroastrianism. С. 107, 108, 111.
[79] Balys J. Raštai. T. I. С. 49: № 348.
[80] Тамсама. С. 122: № 6.
[81] Толстой Н. Гром // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в пяти томах / Под ред. Н. Толстого. Т. I. М., 1995. С. 558.
[82] Kropej M. The Horse as a Cosmological Creature in the Slovene Mythopoetic Heritage // Studia mythologica Slavica. T. I. 1998. С. 165.
[83] Тамсама. С. 158.
[84] Иванов Вяч., Топоров В. Исследования... С. 185; спасылкі на: Романов Е. Белорусский сборник. Т. V: Заговоры, апокрифы и духовные стихи. Витебск, 1894. С. 43: № 161, с. 181: № 174, с. 181: № 92; Добровольский В. Смоленский этнографический сборник. Т. I. СПб., 1891. С. 181: № 201, с. 141: № 15.

85 Иванов Вяч. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от aśva- 'конь' (жертвоприношение коня и дерево aśvattha- в древней Индии) // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974. С. 105-108; гл. Vyžintas A. Sakralinės Vyčio herbo ištakos. C. 12.
86 Иванов Вяч., Топоров В. Исследования… С. 85.
87 Тамсама. С. 184-185.
88 Топоров В. Предистория литературы у славян: опыт реконструкции (Введение к курсу истории славянских литератур). М., 1998. С. 67.
89 Гл.: Иванов Вяч., Топоров В. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). Москва, 1965. С. 32-33; Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. II. М., 1982. С. 420 ды інш.
90 Топоров В. Предистория литературы у славян. С. 109.
91 Прохоров А. О мифологической основе сюжета конного состязания… С. 425.
92 Пропп В. Собрание трудов… С. 262: раздзел V.1.9.
93 Тамсама.
94 Гл. Vaitkevičienė D. Tikėjimų struktūros klausimu // Tautosakos darbai. 1998. T. VIII (XV). C. 97.
95 Višinskaitė A. Sapnų aiškinimai: Teksto formų lyginimas // Tautosakos darbai. 2005. T. XXII (XXIX). C. 120.
96 Pasakos, sakmės, oracijos / Surinko M. Davainis-Silvestraitis. C. 140: № 34; шырэй пра гэты матыў гл.: G. Beresnevičius. Dausos. C. 126.
97 Vėlius N. Chtoniškasis lietuvių mitologijos pasaulis. C. 185.
98 Balys J. Raštai. T. III. Vilnius, 2002. C. 495: № 760, гл. таксама с. 498-499: № 774-775.
99 Иванов Вяч. Цветовая символика в географических названиях в свете данных типологии (К названию Белоруссии) // Балто-славянские исследования 1980. М., 1981. С. 167; Иванов Вяч. Художественное творчество, функциональная асимметрия мозга и образные способности человека // Труды по знаковым системам XVI: Текст и культура. Тарту, 1983. С. 8.
100 Иванов Вяч. Лингвистика третьего тысячелетия: вопросы к будущему // Языкознание: Взгляд в будущее. Калининград, 2002. С. 76.
101 Салавей Л. Пагоня // Беларуская міфалогія: Энцыклапедычны слоўнік. Мн., 2004. С. 353.
102 Bartninkas M. Lietuvos Vytis. C. 81.
103 Kensminienė A. Kūniškumas lietuvių mįslėse – liaudies juoko kultūros įnašas // Tautosakos darbai. 2001. T. XIV (XXI). C. 195: № 122.
104 Загадкі. С. 92: № 815, С. 78: № 647.
105 Шырэй гл.: Razauskas D. Ryto ratų ritimai: pagrindinio kosmologinio modelio rekonstrukcija su etimologiniais priedainiais. Vilnius, 2000. C. 35-47, 83-84 і далей.
106 Невская Л. Материалы к реконструкции балто-славянской причети: Семантика предикативных конструкций // Балто-славянские исследования 1986. М., 1988. С. 241-243.
107 Greimas A.Tautos atminties beieškant. Apie dievus ir žmones. Vilnius – Chicago, 1990. C. 419-420.
108 Гл.: Иванов Вяч. Цветовая символика в географических названиях…. С. 163-167, 176-177.
109 Загадки. С. 86: № 2537.
110 Latviešu tautas mīklas: Izlase / Sastādījusi A. Ancelāne. Rīgā, 1954. l. 259: № 2912.
111 Загадкі. С. 64: № 491.
112 Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. С. 746.
113 Šiaurės Lietuvos sakmės ir pasakos / Surinko M. Slančiausko bendradarbiai. Vilnius, 1985. C. 89-90.
114 Иванов Вяч., Топоров В. К семиотическому анализу мифа и ритуала (на белорусском материале) // Sign, Language, Culture / Eds. Greimas A. J., Jakobson R. et al. The Hague – Paris, 1970. C. 352.
115 Народные русские сказки А. Н. Афанасьева / Подготовка текста, предисловие и примечания В. Проппа. Т. II. М., 1958. С. 20-24: № 184.
116 Пропп В. Собрание трудов… С. 262.
117 Latviešu tautas mīklas. l. 258: № 2905.
118 Загадкі. С. 220: № 2339, 2340.
119 Пропп В. Собрание трудов… С. 266.
120 Atvažiuoja Kalėdos: Advento-Kalėdų papročiai ir tautosaka / Sudarė N. Marcinkevičienė, E. Venskauskaitė. Vilnius, 2000. C. 170.
121 Lietuvių tautosaka. T. I: Dainos / Paruošė V. Barauskienė, B. Kazlauskienė, B. Ugіnčius. Vilnius, 1962. C.623-625: № 636.
122 Русская народная поэзия: Обрядовая поэзия / Составление, подготовка текста и др. К. Чистова и Б. Чистовой. Л., 1984. С. 382: № 550.
123 The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography, based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson by H.-J. Uther. T. I. Helsinki, 2004. C. 225-226.
124 Lietuviškos pasakos / Surinko J. Basanavičius. T. II. C.269: № VII.20 = Lietuvių tautosaka. T. III: Pasakos / Paruošė L. Sauka, A. Seselskytė. Vilnius, 1965. C. 282: № 116. Параўнайма: Pasakos, sakmės, oracijos / Surinko M. Davainis-Silvestraitis. C. 357-358: № 126; Vilniaus krašto lietuvių tautosaka / Paruošė dr. J. Balys // Tautosakos darbai. 1938. T. IV. C. 196: № 490. Таксама гл.: Vėlius N. Senovės baltų pasaulėžiūra: Struktūros bruožai. Vilnius, 1983. C. 36-37; Razauskas D. Ryto ratų ritimai. C. 48-50.
125 Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. М. 161, 163: № 104; да гэтай рускай казкі ў якасці паказальнага прыкладу ўжо ў пазамінулым стагоддзі звяртаўся Э. Б. Тайлар, спадзеючыся знайсці ў ёй тлумачэнне «Чырвонага каптурыка»: Э. Б. Тайлор. Первобытная культура. М., 1989. С. 164.
126 Гл.: Zaehner R. The Dawn and Twilight of Zoroastrianism. C. 240, 242.
127 Гл.: Cirlot J. E. A Dictionary of Symbols. London, 1996. C. 325.
128 Тамсама. С. 324.
129 Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai. T. II. C. 138; звычай не раз згадваецца і ў наступных крыніцах, гл. тамсама, С. 206, 589. Пруская форма *begeyte* уяўляе сабой імператыў II ас. мн. л. дзеяслова са значэннем 'бегчы', роднаснага літ. *bėgti*, лат. *bēgt*, слав. **býgt'i* 'тое ж самае' ды інш. (гл.: Топоров В. Прусский язык. Словарь: A–D. Москва, 1975. С. 206-207; Mažiulis V. Prūsų kalbos etimologijos žodynas. T. I. Vilnius, 1988. C. 137).
130 Tauta ir žodis / Red. prof. V. Krėvė-Mickevičius. T. III. Kaunas, 1925. C. 352.
131 Sauka D. Tautosakos savitumas ir vertė. Vilnius, 1970. C. 209.
132 Trungpa Ch. Cutting Through Spiritual Materialism. Berkeley, 1973. C. 177-178.
133 Guenther H. V., Trungpa Ch. The Dawn of Tantra. Berkeley – London, 1975. C. 82.
134 Hanh Th. N. Senasis baltųjų debesų kelias. T. I. Kaunas, 2003. C. 116.
135 Тресиддер Дж. Словарь символов. М., 1999. С. 222; гл.: Мейлах М. Меч // Мифы народов мира. Т. II. М., 1982. С. 149; Cirlot J. E. A Dictionary of Symbols. C. 324-325. Маецца на ўвазе Быццё. 3.24: *«І выгнаў Адама, і паставіў на ўсходзе каля саду Эдэмскага херувіма і палымяны меч, які сам паварочваўся, каб ахоўваць дарогу да дрэва жыцця».*
136 Guénon R. Fundamental Symbols: The Universal Language of Sacred Science. Oxford and Northampton, 1995. C. 129. *«Натуральна, больш гэта не тычыцца ўзбраення сучасных войнаў, з простай прычыны іх «механічнага характару», неспалучальнага з якім-кольвек сапраўдным сімвалізмам»* (тамсама).
137 Гл.: A Sanskrit-English Dictionary, etymologically and philologically arranged, with special reference to cognate Indo-European languages by Sir Monier-Williams. New edition, greatly enlarged and improved with the collaboration of professor E. Leumann, professor C. Cappeller, and other scholars. Oxford University Press, 1899; Delhi, 1999. C. 1271.
138 Паводле Р. Генона, *«функцыі брахманаў і кшатрыяў, можна сказаць, ста-суюцца адпаведна з унутранай і вонкавай вайной»* (Guénon R. Fundamental Symbols. C. 130).
139 Guénon R. Fundamental Symbols. C. 130.
140 Balys J. Raštai. T. I. C. 50, № 360, 361; гл. Иванов Вяч., Топоров В. Исследования… С. 93; Laurinkienė N. Senovės lietuvių dievas Perkūnas. C. 90.
141 Тайлор Э. Первобытная культура. С. 400; гл.: Мифы народов мира. Т. II. С. 546.
142 Lietuviškos dainos / Užrašė A. Juška. T. II. Vilnius, 1954 (Казань, 1880). C. 251: № 625.
143 Rėza L. Lieuvių liaudies dainos. T. I. Vilnius, 1958. C. 93: № 27.
144 Krišjāņa Barona Dainu skapis // <http//www.dainuskapis.lv>, № 33742-1.
145 Гл.: Kursīte J. Latviešu folklora mītu spogulī. Rīga, 1996, l. 9, 13; Šmits P. Latviešu Mītoloģija. l. 15.
146 Макашина Т. Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 85.
147 «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Составление и комментарии О. Беловой. М., 2004. С. 140; гл. Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. Толстого. Т. III. М., 2004. С. 280.
148 Иванов В., Топоров В. Структурно-типологический подход к семантической интерпретации произведений изобразительного искусства в диахроническом аспекте // Труды по знаковым системам. VIII. Тарту, 1977. С. 114-115.
149 Ручкина Н. Греческие акритские песни о герое, убивающем дракона // Славянский и балканский фольклор: Этногенетическая обшность и типологические параллели. М., 1984. С. 234-255.
150 Гл.: Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1976. С. 58-60, 62-65,

134-135, 253-255; ён жа. Скифы и Нарты. Москва, 1990. С. 14-17.
151 Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. С. 58.
152 Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai. T. II. C. 70, 84.
153 Balys J. Raštai. T. I. C. 35: № 47.
154 Elisonas J. Dievas Senelis. C. 224: № 436.
155 Latviešu tautas ticējumi. T. III. l. 1414: № 23364.
156 Загадкі. С. 36: № 163.
157 Загадки. С. 24: № 280.
158 Топоров В. Предистория литературы у славян. С. 171-172.
159 Гл.: Гринцер П. Тайный язык «Ригведы». М., 1998. С. 29-30 ды інш.
160 Тайлор Э. Первобытная культура. С. 399.
161 Мифы народов мира. Т. II. С. 282.
162 Высек пламя Илмаринен: Антология финского фольклора / Пер. с. финск., сост., вступ. ст. Э. Рахимовой. М., 2000. С. 135, 144.
163 Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. С. 235.
164 Цивьян Т. Мотив наказания месяца в сюжете небесной свадьбы // Балто-славянские исследования 1986. М., 1988. С. 235.
165 Широкова Н. Культура кельтов и нордическая традиция античности. СПб., 2000. С. 158-159.
166 Гл.: Cirlot J. E. A Dictionary of Symbols. C. 324.
167 Zavjalova M. Daiktų pasaulis lietuvių užkalbėjimuose // Tautosakos darbai. 1998. T. VIII (XV). C. 151; Zavjalova M. Lietuvių ir rusų užkalbėjimų nuo gyvatės pasaulio modelių palyginimas // Tautosakos darbai. 1998. T. IX (XVI). C. 107.
168 LKŽ. T. V. Vilnius, 1959. C. 272.
169 Гл. тамсама. С. 855-866.
170 Гл.: LKŽ. T. XI. Vilnius, 1978. C. 513-520.
171 Tauta ir žodis. T. III. C. 384: № 565.
172 Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. IV. С. 675.
173 Latviešu tautas miklas, l. 188: № 1970a.
174 Виденгрен Г. Мани и манихейство. СПб., 2001. С. 82.
175 Бенуас Л. Знаки, символы и мифы. М., 2004. С. 94.
176 Паводле меркавання К. Г. Юнга, *«меч азначае сілу сонца, таму ў Апакаліпсісе меч сыходзіць з вуснаў Хрыста, а менавіта – жыватворны агонь, мову, што апладняе Слова»* (Jung C. G. Symbols of Transformation... C. 359).
177 Zaehner R.C. The Dawn and Twilight of Zoroastrianism. C. 230.
178 Тамсама. С. 111.
179 Guénon R. Fundamental Symbols. C. 130, гл. С. 105.
180 Тамсама. С. 106.
181 Гринцер П. Аватāра // Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. I. М., 1980. С. 25; гл.: A Sanskrit-English Dictionary... C. 262 ды інш.
182 Milašius O. Paskaita Geografijos draugijos salėje, Paryžiuje, 1919-03-29 // ETHOS: Baltų kultūra ir lietuviška savimonė. Savilaida (Самвыдат), 1984. С. 10.
183 Гл.: Buračas B. Pasakojimai ir padavimai. Vilnius, 1996. C. 105; Jurginis J. Pagonybės ir krikščionybės santykiai Lietuvoje. Vilnius, 1976. C. 46.
184 Buračas B. Pasakojimai ir padavimai. C. 105.
185 Beresnevičius G. Dievas raitelis. C. 44; Beresnevičius G. Lietuvių religija ir mitologija. Vilnius. 2004. C. 69; параўн.: Vyžintas A. Sakralinės Vyčio herbo ištakos. C. 19.
186 Пры гэтым істотная фанетычная суаднесенасць паміж літоўскім назовам «Віцязя» *Výtis, Vȏtis* і імем вялікага князя *Vȏtautas*. Хаця для апошняга ў якасці крыніцы мяркуецца **Vyd-taut-* (параўн. *Taut-vydas*; гл.: Kuzavinis K., Savukynas B. Lietuvių vardų kilmės žodynas. Этимологический словарь литовских личных имен. Vilnius, 2005. C. 338.), параўн. таксама цалкам імавернае **Vyt-taut-* (параўн. *Vytì nis* ды інш.; гл.: Beresnevičius G. Dievas raitelis. C. 44; Vyžintas A. Sakralinės Vyčio herbo ištakos. C. 16, 21). Дарэчы, *«імя ўласнае Вітаўт у беларускіх паданнях часта перадаецца формай Віт, якая ёсць, відаць, скрыжаваннем двух антрапанімічных шэрагаў: балцкага антрапоніма Vytautas са славянскім онімам Віт. Апошні зафіксаваны, прыкладам, у старачэшскай мове, у сучаснай арфаграфіі мае форму Vȋt (параўн. тыпалагічна падобныя даўнія антрапонімы Svanto-Vit, Hosti-vit)»*, таму *«Вітаўт на беларускіх землях мог асацыявацца са Свентавітам»* (Гурская Ю. Образ князя Витовта в народной культуре белорусов // Tautosakos darbai. 2005. T. XXX. C. 170-171).
187 Толкин Дж. Р. Р. Властелин колец. Т. II: Две крепости. СПб., 1992. С. 124-125: кніга III, глава VII.



ПАГАНСКАЯ ДУХОЎНАСЦЬ
КАТАЛІЦКАГА СЯРЭДНЯВЕЧЧА

ЮЛІУС
ЭВОЛА

УВОДЗІНЫ

Той, хто мог пастаянна чытаць нашы артыкулы і асабліва тыя з іх, што былі надрукаваныя з розных нагодаў у «Vita Nuova», ведае ўжо зыходны пункт нашай размовы, якога мы будзем трымацца і ў гэтых нататках. Маем на ўвазе ідэю глабальнага процістаяння дзвюх процілеглых пазіцыяў духоўнага кшталту, у якіх трэба бачыць пачатак дзвюх зусім розных традыцыяў як у гістарычным плане, гэтак і ў плане пазагістарычным.

Першы духоўны кшталт – гэта ваяўнічая, каралеўская пазіцыя, другі – рэлігійная і сакраментальная. Адзін ёсць мужчынскай паловай душы, другі – жаночай. Адзін мае сваім сімвалам сонца, трыумф ды адпавядае ідэі духоўнасці, дэвізам якой ёсць перамога, моц, улада, што парадкуе ўсё ў часавай і пазачасавай прасторы (святы ідэал *imperium*) ды сцвярджае перавагу адрознасці і герархіі. Другі кшталт духу мае сваім сімвалам месяц, і падобна да яго, атрымлівае святло ды аўтарытэт ад іншага, змяшчае і перадае сутнасць дуалізму, неспалучальнасць духу і моцы, гэтаксама як сумнеў ды пагарду, знявагу ўсялякіх формаў вышэйшага і мужнага сцвярджэння асобы. Яго характарызуе *пафас* роўнасці, страху божага, граху і збавення[1].

Тое, што ў гісторыі – нават да нашых дзён – з'яўлялася як процістаянне рэлігійнага аўтарытэту і «часовай» улады, ёсць толькі рэхам, позняй і матэрыялістычнай формай канфлікту, які сваімі вытокамі сягае падставовай апазіцыі дзвюх тыпаў улады, аднолькава духоўных, канфлікту дзвюх плыняў, што аднолькава, але процілеглым чынам, суадносяцца з трансцэндэнтным[2].

Можна казаць нават больш: «рэлігійны» кшталт не толькі далёкі ад вычарпання ўсяго, што паходзіць з найвышэйшага панавання духу, але сам ёсць нічым іншым як познім выдаткам працэсаў дэградацыі, што закранулі старажытную, пачатковую духоўную традыцыю «сонечнага» тыпу. Насамрэч, калі мы параўнаем грамадска-палітычнае ўладкаванне найбуйнейшых традыцыйных цывілізацыяў – ад Кітаю да антычнага Рыму, ад Егіпту да Ірану, ад дакалумбавага Перу і да даўняга паўночна-скандынаўскага свету – мы знойдзем амаль усюды ў адным і тым жа выглядзе ідэю суцэльнай лучнасці дзвюх уладаў, каралеўскай і духоўнай. Што да герархіі, дык мы не знойдзем царквы, але ж «боскую каралеўскасць», не знойдзем ідэалу «святога», але таго, хто дзякуючы сваёй натуральнай вышэйшасці, неабвержнай моцы, «боскай тэхніцы», адыграе ў дачыненні да духоўных магутнасцяў тую ж самую мужную і панавальную ролю, што і вайсковы правадыр над сваімі падначаленымі. Працэс духоўнага збяднення, які меў вынікам фармальную рэлігійнасць ёсць нічым іншым як духоўнай кастрацыяй, пазбаўленнем мужчынскіх якасцяў. Гэты працэс прывёў да няўхільнага павелічэння дыстанцыі паміж чалавекам і Богам ды ўсталяваў нявольніцтва першага перад другім дзеля выключнай карысці папоўскай касты і ён завяршыўся падрывам традыцыйнай лучнасці, даючы пачатак падвойнай антытэзе – баязлівай святарскай духоўнасці і матэрыялістычнай мужнасці (секулярызацыя ідэі гаспадарства і каралеўскай улады, дэсакралізацыя старавечнай святарнай арыстакратыі).

Калі выбітныя формы старажытных «сонечных» цывілізацыяў на Захадзе бяруць свой пачатак з арыйскай галіны, перадусім трэба прызнаць перамогу рэлігійнага духу за левантыйскім элементам: ад азіятчыны грэцка-лацінскага свету да перыяду заняпаду імперскай ідэі цэзара і ажно да прыходу хрысціянства. У гэтых зацемах мы прапануем асвятліць некаторыя малавядомыя аспекты сярэднявечнай цывілізацыі, каб паказаць, што ўяўляла сабой імкненне (як відавочнае, гэтак і пакрыёмае) вялікай рэакцыі, воля да змены універсалісцкай традыцыі, якая, нягледзячы на фармальныя прыкметы і галоўную канцэпцыю сярэднявечча як эпохі пераважна «каталіцкай», была антыхрысціянскай або, іншымі словамі, была па-над хрысціянствам.

ПАЎНОЧНАЕЎРАПЕЙСКІ ПАЧАТАК РЫМСКАСЦІ

Вельмі праўдападобна і не выклікае ніякіх сумнева тое, што вышэйзгаданае імкненне да змены пачаткова паходзіць з паўночнавізантыйскіх народаў.

На старонцы злева – Імператар Святой Рымскай Імперыі Генрых VI Гагенштаўфен. Codex Manesse, XVI ст.

У найдаўнейшых дакументах і сведчаннях таго часу, інтэрпрэтаваных пэўным чынам, з цверджанняў самога Тацыта, гэтыя расы паўстаюць як народы, вельмі блізкія да ахейцаў, да старажытнаарыйскіх плямёнаў, да даўніх рымлянаў, і, агулам, да паўночных арыйцаў, якія імаверна знаходзіліся, кажучы шчыра, у стане «дагістарычнай» чысціні.

Нягледзячы на тое, што дзякуючы сваім найвышэйшым першабытным якасцям, выпешчаным у нетрах свайго існавання ды сваіх звычаяў, гэтыя расы маглі ўяўляцца «варварамі» для цывілізацыі, якая, з аднаго боку, дэгенеравала пад уплывам юрыдычна-адміністратыўных стуктураў і, з другога боку, разбэшчвалася ў вытанчанасці геданістаў, літаратараў, люду, што можна лічыць амаль сінонімамі заняпаду, гэта не змагло зашкодзіць таму, каб гэтыя расы адлюстравалі ў сваіх міфах і легендах ды пакінулі ў спадчыну глыбінную духоўнасць самабытнай арыйскай традыцыі, якая мела сваімі станоўчымі якасцямі існаванне, прасякнутае ваяўнічымі і сапраўднымі мужчынскімі вартасцямі, свабодай, гонарам і вернасцю.

З іншага боку, мы сцвярджаем, што гэта быў не «рэлігійны» дух, але «геранчны», які паходзіў з увасаблення галоўных боствaў, вядомых і шанаваных гэтымі расамі праз сваё паходжанне.

Гэта пантэон асаў, які зацята змагаўся з «волатамі» ды натуральнымі стыхіямі зямлі; Донар-Тор, забойца Цюра і Іміра, «наймацнейшы сярод моцных», «шалёны», валадар «ахоўнага плашча»; Одзін-Ватан, пераможца, усёведны, гаспадар несмяротных герояў, якіх валькіры падбіралі на полі бою і ад якіх мелі сыноў, – правадыр бязлітаснага войска, той, чый сімвал падобны да сімвала рымскай велічы і «славы», да іранскага *hvareno*, – птушкі, чыя моц сілкуе звышчалавечую кроў сапраўдных геранчных дынастыяў. Апрача таго, насуперак прыцемкам багоў, сімвалам цьмяных вякоў, што мае стаць наканаваннем для наступных пакаленняў, ужо змяшаўшыся з людзьмі, багі ўтварылі гэткія геранчныя роды як Вёльсунгі[3], да якога належаць Сігмунд і Сігурд[4]. Згадайма сапраўдныя гоцкія роды, якія ўважаюцца за *àmals* (амалаў) – «чыстых» або «нябесных», якія вядуць сваё паходжанне з сімволікі Мітгарда[5], «сярэдзіннай зямлі», што месціцца, як Гіпербарэя сонечнага Апалона ды *Airymen-vaêjo* (Ар'янам Вэдж)[6] старажытных арыйцаў, наверсе – на Поўначы. Мы маем суквецце іншых тэмаў ды міфаў вельмі старажытнага арыйскага паходжання, заўсёды прасякнутых ваяўнічай і далёкай ад усялякай духоўнай разбэшчанасці «рэлігійнасцю»[7].

Калі не паглыбляцца ў акалічнасці, пранікненне «варвараў» можа здавацца разбуральным паводле свайго ўнёску ў заняпад матэрыяльнай арганізацыі зазіятчанай Рымскай імперыі, але ж наадварот, калі зірнуць глыбей, яно азначае жывы ўнёсак арыйскага духу, новы ўзрушвальны кантакт з чыстай сілай, што павінна даць месца змаганню і рэакцыі менавіта пад знакам рымскасці і менавіта пад імперскім знакам, які пашырыў сваю веліч у старавечным свеце, адпавядаючы новаму імпульсу мужчынскай ды сонечнай духоўнасці. Ужо ў першыя стагоддзі нашай эры захопнікі ўсвядомілі сутнасць гэтай рэстаўрацыі. Іх «пэратварэнне» пакінула амаль некранутым уласна рымскі *этас*, яго ўнутраную, пачатковую традыцыю, якая прыняўшы сімвал старажытнага Рыму, змушала ісці насуперак узурпацыі і гегемоніі Царквы, адначасна даючы пачатак матэрыяльнаму і духоўнаму ўтварэнню новай еўрапейскай цывілізацыі. Вядома, што ўжо на момант каранацыі караля франкаў, якая адбывалася ў дзень, які ў антычнасці лічыўся днём адраджэння нябачнага бога сонца (*Natalis solis invicti*[8])[9], была прынятая формула *Renovatio Romano Imperii*[10]. Пасля франкаў менавіта немцы былі тымі, хто пераняў гэты звычай у найбольш адпаведнай форме. Наканаванне свайго імперскага ўсясветнага ідэалу было ў іх не «тэўтонскім», але «рымскім», нават у самых аддаленых землях былі прынятыя рымскія сімвалы і парадкі. *Basilei* і *augusti*, германскія каралі, прынялі тытулы *Romanorum Reges* і гэтак Рым заўсёды заставаўся сімвалічнай крыніцай іх *Imperium* ды іх легітымнасці[11].

Падобнае пазнаецца ў падобным. Падобнае выклікае падобнае і злучаецца з падобным. Старапаўночная птушка Одзіна адраджаецца ў рымскім арле легіёнаў і капіталійскім богу. Старавечны дух адраджаецца ў новых формах. Нараджаецца вялікая плынь, адначасна стваральная і універсальная. Царква, з аднаго боку, дазваляе панаванне над сабою, «раманізуючы» уласнае хрысціянства, дзеля таго каб у сваю чаргу панаваць, знаходзячыся ў цэнтры ўвагі, а з другога боку, змагаецца, імкнецца да ўлады, да ўзвышэння над Імперыяй[12]. Калі гэтае напружанне найбольш яскрава дэманструе свой сэнс, не менш слушна і тое, што, калі Сярэднявечча паўстае перад намі ў выглядзе вялікай «традыцыйнай» цывілізацыі ў сваёй найбольш выразнай праяве, то гэта адбываецца не дзякуючы хрысціянству, але нягледзячы на хрысціянства, з прычыны паўночнага ўнёску, які імкнуўся да задзіночання з даўняй ідэяй паганскага Рыма і да пашырэння сваёй улады ў двух кірунках: у плане палітычным і этычным, праз феадальны рэжым, праз этыку рыцарства і гібелінскі ідэал, а ў духоўным плане, праз пакрыёмую глыбінную сутнасць рыцарства і нават крыжовых выправаў, праз паганскі міф, які яднаўся вакол імперскай ідэі, праз таемную традыцыю, якая ўвасобіцца ў Дантэ і «Fideli d'Amore»[13].

ПАГАНСКІ ЭТАС ФЕАДАЛІЗМУ

Бясспрэчна, трэба крыху спыніцца і разгледзець пытанне аб антыхрысціянскім характары сацыяльнага ладу і этычных ідэалаў эпохі Сярэднявечча, бо гэтае пытанне тычыцца агульнавядомых рэчаў з вельмі выразнымі рысамі.

Феадальны лад характарызаваў сярэднявечнае грамадства. Гэты лад паходзіць беспасрэдна з паўночнаарыйскай традыцыі, ён грунтаваўся на двух пачатках: свабоднай індывідуальнасці і ваяўнічай адданасці, і не было для яго нічога больш дзіўнага за хрысціянскі пафас «грамадства», калектывізму і любові. Асоба тут папярэднічала групе.

Найвялікшая каштоўнасць, сапраўдная мера высакароднасці, што паходзіць са старавечнай паўночнай традыцыі (роўна як і са старарымскай), палягала ў факце быць вольным. Дыстанцыя, асоба, яе каштоўнасць былі тады элементам, злучаным абсалютна з усімі праявамі жыцця. Дзяржава, паводле свайго палітычнага часавага аспекту, – у адпаведнасці са старарымскай арыстакратычнай канцэпцыяй, складалася як рада правадыроў, прычым кожны з іх заставаўся свабодным уладальнікам сваёй зямлі, *pater dux* (бацькам-водцам) і святаром свайго роду. Зыходзячы з гэтага, ідэя гаспадарства сцвярджалася як надпалітычная праз караля, бо ён у старапаўночнай традыцыі быў «боскім» не толькі дзеля сваёй крыві, але дзеля дзівоснага ўвасаблення ім Одзіна-Ватана. Аднак, у выпадку агульнай справы абароны або заваёвы, новыя ўмовы былі вышэйшымі за ранейшыя: раптоўна ўтваралася

Кастэль-дэль-Монтэ – васьмікутны замак, пабудаваны імператарам-геретыком Фрыдрыхам II Гагенштаўфенам у паўднёвай Італіі, сярэдзіна XIII ст.

строгая герархія, сцвярджаўся новы прынцып вернасці і вайсковай дысцыпліны. Абіраўся кіраўнік – *dux* або *heretigo*, і вольны чалавек станавіўся васалам правадыра, чыя ўлада сягала нават права забіць яго, калі ён не выконваў узятых на сябе абавязкаў. Між тым, па заканчэнні кампаніі, ён безумоўна вяртаўся ў ранейшы, звычайны стан незалежнасці і свабоднай індывідуальнасці. Развіццё старапаўночнай традыцыі, якое мела вынікам феадальны лад, можа характарызавацца перадусім атаясамленнем ідэі сакральнага валадара з мілітарнай ідэяй часавага правадыра. Кароль увасабляў адзінства групы нават у мірныя часы, дзякуючы ўзмацненню ды пашырэнню ў цывільным жыцці вайсковага прынцыпу *fides* або вернасці. Вакол караля ўтваралася світа «паплечнікаў» – *fideles* (верных) – вольных людзей, але адданых слугаванню ідэі вернасці, слугаванню свайму гаспадару, справе змагання за яго гонар і славу, што давала прывілей на здзяйсненне статусу вышэйшага, чым той які яны мелі самі.

Феадальная канстытуцыя паўстае ў выніку шырокай рэалізацыі гэтага прынцыпу. Вонкава яна нібы парушае старажытную арыйскую канстытуцыю: зямельная ўласнасць, абсалютнага і асабістага паходжання, здаецца цяпер абумоўленай праз *beneficium*[14], які мае на ўвазе васальную залежнасць і слугаванне. Тым не менш, адбываецца толькі знешняя змена, якая не вядзе да таго, што вернасць перастае ўважацца за шлях да сапраўднай свабоды ў найвышэйшай звышіндывідуальнай форме. Феадальны лад быў прынцыпам, а не застылай рэальнасцю, ён быў генератыўнай ідэяй закону беспасрэднай арганізацыі, які даваў вольны прастор дынамізму розных сіл, пашыхтаваных адна па-над адной або адна побач з іншымі, без абмежаванняў і без зменаў – васал перад манархам і суверэн перад суверэнам – гэткім чынам, што ўсё – свабода, слава, гонар, параза – грунтавалася на ўласнай мужнасці і на якасцях асобы, а не (або мінімальна) на калектыўным элеменце ды «грамадскай» сіле. Можна нават казаць, што сам кароль мог страціць і зноў заваяваць у любы момант свае прэрагатывы[15].

Мабыць, да чалавека ніколі не ставіліся больш бязлітасна і фанабэрліва як у Сярэднявеччы, і тым не менш тагачасны лад быў школай незалежнасці і мужнасці, у яго асадах дачыненні вернасці і гонару маглі прапанаваць гэткі ідэал чысціні і абсалюту, які пазней наўрад ці калі-небудзь будзе дасягнуты.

Дайшоўшы дасюль, зацемім, што няма патрэбы дэманстрацыі таго, што гэтая канстытуцыя, якая была характэрная для духу Сярэднявечча, не мела нічога супольнага з сацыяльным юдэа-хрысціянскім ідэалам. У ёй, насуперак апошняму, адрадзілася ідэя *fides*, якая перш чым стаць *deutsche Treue* была *fides* рымлян – аб'ектам аднаго з найбольш старажытных культаў, што быў узгаданы Цітам Лівіям у характарыстыцы рымскага «варвара»; яна адсылае нас да *bhakti* арыяў з Індыі, адмыслова нагадваючы паганскі этас, які натхняў іранскія плямёны. Разам з прынцыпам аўтарытэту і вернасці нават да самаахвяравання (не толькі ў думках, але і на справе), прысвечанага для богападобных манархаў, сцвярджаўся таксама прынцып братэрства, які заставаўся цалкам чужым для жаночай сентыментальнасці камуністычнага ідэалу, што сцвярджаўся хрысціянствам. Мужчынскія якасці нават у плане ініцыяцыяў (прыкладам, як у мітраізму) мелі вялікшую за спачуванне і пакору каштоўнасць. Гэткім чынам само братэрства, братэрства высакародных ды вольных людзей Сярэднявечча з'яўлялася адданым, чыстым, моцна індывідуалізаваным, можна нават дадаць, рымскім, якое магло існаваць паміж ваярамі, аб'яднанымі агульнай справай.

ПАКРЫЁМАЯ ТРАДЫЦЫЯ ІМПЕРЫІ

Феадал, што гартаваў вакол сябе асабістыя феадальныя групоўкі, з прычыны адмысловай чысціні, узвышэння ў пазачасавае,

выклікаў да сябе найвышэйшую веру (*fides*), якую ён скіроўваў да нябеснага, універсальнага і метапалітычнага быцця, увасобленага, як вядома, Імперыяй, – асабліва як гэта ідэальна ўяўлялася Гагенштаўфенамі, – прадстаўленай дзеля сваёй духоўнай ды экуменічнай прыроды гэткім жа задзіночаннем як і Царква.

Гэтаксама як і Царква, Імперыя сцвярджае сваё звышнатуральнае паходжанне і мэту ды прапануе людзям шлях да «збавення». Гэтаксама як два сонцы не могуць існаваць у адной планетарнай сістэме (і гэты дуалізм Імперыя-Царква часта выяўляўся менавіта вобразам двух сонцаў), хутка не мог не ўзнікнуць канфлікт паміж дзвюма ўніверсальнымі ўладамі, кульмінацыйнымі момантамі вялікага *ordenatio ad unum* феадальнага сусвету.

Сэнс гэтага канфлікту фатальна непрыкметны для тых, хто звяртаючы ўвагу на знешнія яго праявы ды ўсё, што з глыбейшага гледзішча ёсць не больш як выпадковай прычынай, не бачыць тут нічога апрача палітычнага змагання, брутальнага сутыкнення пыхі ды гегеманійных жаданняў, тады як, наадварот, гэта было пытанне змагання адначасна матэрыяльнага і духоўнага, якое мае сваёй прычынай сутыкненне дзвюх традыцыяў і процілеглых падыходаў, пра якія мы казалі ў пачатку тэксту. Універсальнаму ідэалу Царквы «рэлігійнага» тыпу проціставіць імперскі ідэал як пакрыёмая воля да аднаўлення лучнасці дзвюх уладаў, каралеўскай і духоўнай, сакральнага і ваярскага. Што датычыцца знешніх праяў, імперская ідэя абмяжоўвалася вельмі часта толькі статусам цела (*corpus*) і часовага парадку (*ordo*) хрысціянскага свету. Але адносна сутнасці імперскай ідэі відавочна тое, што ў ёй урэшце спалучаецца паўночна-арыйская ідэя і ідэя, якая ўшаноўвае боскую каралеўскую ўладу, захаваную «барбарамі». Ва ўзаемадзеянні з сімваламі старавечнага Рыму яна пераўзыходзіць межы асобнай расы, так бы мовіць, у спалучэнні з традыцыямі асобных паўночных расаў, яна, гэтая ідэя, стала больш універсальнай, проціпастаўленай Царкве як экуменічная рэальнасць гэткая ж сапраўдная як і Царква, ды як самая аўтэнтычная духоўнасць, асяродак задзіночання і найбольшай сублімацыі ваяўнічага і феадальнага этасу паганскага кшталту, якія ўжо ахапілі асобныя формы ды палітычнае жыццё той эпохі.

Аналагічныя мэты Царквы і імперскай ідэалогіі пацвярджаюць апісаны вышэй характар тагачаснага змагання з Імперыяй. Грыгарыянская ідэя – яскрава антытрадыцыйная, яна паходзіць з дуалізму ўлады ды панавання антымужчынскай духоўнасці, якая намагалася сціснуць мужчынскую ваяўнічасць да цалкам матэрыяльнай і палітычнай плашчыні: гэта была ідэя суверэннага кліру, што пануе над валадаром дзяржавы, манархам, уважаным

Сімвал Святой Рымскай Імперыі з гербамі падуладных тэрыторыяў. Малюнак Давіда дэ Нэгкера, 1510 г.

выключна як часовая ўлада, як «свецкая асоба», аўтарытэт якога паходзіць толькі з натуральнага права, які атрымлівае Імперыю, як *benificium*, прызначаны кастай святароў[17].

Натуральна, нельга абмежавацца толькі канстатацыяй таго, што гэтае новае імкненне было заганнае і разбуральнае. Не згадваючы нават вялікія дахрысціянскія традыцыі, зацемім, што Царкве ўжо гэтай «ператворанай» імперыі бізантыйскага перыяду, не толькі біскупы былі залежныя ад дзяржавы, але на саборах яны звярталіся па санкцыю князёў ды ўхвалялі іх пастановы, разуметыя амаль як догма, хоць ушанаванне каралёў не магло істотна розніцца з ушанаваннем святароў.

Потым трэба адзначыць, што калі каралі і імператары, пачынаючы з перыяду кіравання франкаў, мелі абавязак бараніць Царкву, гэта насамрэч было вельмі далёкім ад прызнання «субардынацыі перад Царквой», акурат ўсё было наадварот. На мове таго часу «бараніць» мела сэнс вельмі адрозны ад таго, які прыняты ў нашы часы. Забяспечваць абарону Царквы азначала паводле мовы і ідэяў таго часу ўплываць на яе, адначасна бараніць яе і панаваць над ёй. Тое, што называлася «абарона», было насамрэч дамовай, што ўсталёўвала залежнасць таго, каго бароняць, які быў падуладны ўсім абавязкам, абагульненым у мове таго часу ў змесце слова *fides*.

У адпаведнасці са сведчаннямі Эйнгарда, пасля вітання біскуп схіляецца перад Карлам паводле ўстаноўленага ў часы старавечных імператараў абраду; і сам Карл Вялікі апрача абароны царквы абвяшчае права і ўладу «умацоўваць яе з сярэдзіны ў адпаведнасці з праўдзівай верай». Таксама нельга абысці ўвагай дадатковыя прыклады аналагічнай пазіцыі, што бачна ў наступых словах папы Стэфана III, звернутых да Каралінгаў: *«Vos gens sancta estis atque regale estis sacerdotium» («род ягоны, святы і каралеўскі ёсць святарным»)* і таксама: *«Melkisedeh noster, merito rex atque sacerdos, complevit laïcus religionis opus» («Наш Мельхісэдэк, кароль і святар, які здзяйсняе свецкія і рэлігійныя абрады»)*.

Апазіцыя гвельфаў да Імперыі – гэта чысты і звычайны бунт, які прымае ў якасці слогана словы папы рымскага Геласія I: *«Апрача Хрыста ніхто не можа быць адначасна валадаром і святаром»* ды імкнецца дэсакралізаваць ідэю Імперыі, зашкодзіць паўночна-рымскай спробе «сонечнага» ўз'яднання дзвюх уладаў, і, у выніку, рэканструкцыі ўлады, вышэйшай за Царкву, таксама як рэлігійная інстытуцыя[18].

Штоіразу, калі гісторыя не кажа нам нічога болей, як пра схаваныя матывы гэткіх вышэйшых памкненняў, то гэта прамаўляе міф: міф, які не пярэчыць гісторыі, але злучаецца з ёю, выяўляючы глыбіннае вымярэнне. У франкскі перыяд у дачыненні да караля часта ўжываюць (і прыведзены вышэй выраз нам гэта дэманструе) загадкавы сімвал Мельхісэдэка і яго царскай рэлігіі: Мельхісэдэк, цар Салема, святар рэлігіі, вышэйшай паводле статусу, чым рэлігія Абрама, якога маем уважаць за біблейскае ўвасабленне па-за біблейскай, паганскай і традыцыйнай ідэі Ўсясветнага Валадара (індыйскі чакраварцін) у вышэйшым сэнсе, таго, хто лучыць у сваім сонечным кшталце дзве ўлады ды ёсць пунктам злучэння свету і звышсвету. Але той жа самы сэнс выяўляецца таксама ў шматлікіх легендах, звязаных з германскімі імператарамі, у якіх рэальнае спалучаецца з нерэальным, гісторыя з міфам. Больш таго, паводле легенды Карл Вялікі, Фрыдрых I і Фрыдрых II Гагенштаўфэны ніколі не паміралі. Імаверна яна атрымалі ад загадкавага «прэсвітэра Яна»[19] – які быў нікім іншым, як сярэднявечным увасабленнем «Усясветнага Валадара» – у падарунак сімвалы вечнага жыцця і звышчалавечай улады ды перамогі (скуру саламандры, жывую ваду, залаты пярсцёнак). Яны працягвалі сваё жыццё на вяршыні гары (прыкладам, Одэнберг і Куфгойзер[20]), часам у падземных месцах. Тут зноў мы вяртаемся да сімвалаў, якія можна вызначыць як універсальныя, што паходзяць з вельмі даўняй паганскай традыцыі.

Гэтаксама на гары або ў падзем'і знайшоў прытулак ды знаходзіцца вечна стараіранскі бог Йіма, «зіхоткі, той, хто сярод людзей падобны да сонца», паўночная Валгала, сядзіба богападобных каралёў і несмяротных герояў, уяўлялася часта ў выглядзе гары (гары продкаў), куды паводле будыйскіх легендаў сыходзілі «абуджаныя», «свабодныя і звышчалавечыя істоты», гэткія, якімі былі богападобныя грэцкія героі, улучаючы Аляксандра Вялікага, як у некаторых паданнях эліністычнага свету.

У Агарце, – тыбецкая назва месцазнаходжання «Усясветнага Валадара» (якая з іншага боку этымалагічна карэспандуецца з Асгардам Эдды, рэзідэнцыяй асаў і галоўных боскіх каралёў), – імаверна знаходзілася ў асяродку гары. Агулам, сімвалічныя горы сярэднявечных легендаў, гэткія як індыйская святая гара Меру, ісламская аль-Кеф, Монт Сальват легендаў пра Грааль і нават Алімп, ёсць толькі markдзнымі адменамі адной тэмы. Праз сімвалізм «вяршыні» яны выяўляюць той трансцэндэнтны духоўны і «нябесны» стан (спалучэнне з сімвалізмам падземных царстваў, так бы мовіць, пакрыёмых месцаў, мае на ўвазе суадносіны паміж *coelum*, небам і *celare*, пакрыёмым), што традыцыйна надаваўся абсалютнай уладзе, метафізічнай функцыі Імперыі.

Легенда аб памерлых і схаваных у гарах імператарах пацвярджае нам тое, што ў гэтых постацях хацелі бачыць праявы вечнай функцыі, несмяротнай, універсальнага духоўнага месца, з іншага боку, паводле традыцыйных наратываў (параўн. Эду, Бхагаватгіту, Авесту) разгляданая тэма павінна зноў узнікнуць з прычыны вырашальнага крызісу ўсясветнай гісторыі. Сапраўды, у сярэднявечных легендах сустракаецца таксама матыў таго, што імператары Святой Рымскай Імперыі абудзяцца ў дзень, калі ўварвуцца орды Гогаў і Магогаў – сімвалаў дэманізму чыстага калектывізму – раней замкнёныя Аляксандрам Вялікім жалезным мурам. Імператары ўступяць у апошнюю бітву, ад зыходу якой залежыць росквіт «Сухога Дрэва», Дрэва Жыцця і Усясвету, што адпавядае «хворай расліне» Дантэ, а таксама Ігдрасілю з Эды, чыя смерць азначае пачатак Рагнароку, прыцемак багоў.

Таксама істотна, што ў міфах, якія дэманструюць сувязь паміж сярэднявечнай імперскай і традыцыйнай «сонечнай» ідэяй, у той жа час пераўзыходзіцца «рэлігійная» канцэпцыя духу, палітычная і свецкая абмежаванасць імперыі ды каралеўскай улады. А ў некаторых (параўн. *Speculum Theologiae*) узнікае апазіцыя Царкве і хрысціянству ажно да гэткай ступені, што ўваскрослаvму імператару, які ажывіць Сухое Дрэва, прыпісваюцца рысы Антыхрыста, натуральна не ў літаральным сэнсе (бо ўрэшце гэта той, хто будзе змагацца з ордамі гогаў і магогаў), але імаверна як сімвалу супраціву духоўнаму тыпу Царквы, нават да цмянага атаясамлення ў легендах з постаццю ворага хрысціянскага Бога.

Гібелінская плынь, жорсткае змаганне за імперскую прэрагатыву апрача відавочнага аспекту мела таксама і таемны

бок. За палітычным процістаяннем хавалася змаганне двзюх процілеглых духоўных традыцыяў і тады, калі перамога здавалася ўжо была на баку Фрыдрыха II[21], прагучала слыннае прароцтва: *«Будзе ссечаны ліванскі кедр! Будзе толькі адзін бог або манарх. Мілажальнасць кліру! Калі ён падзе, паўстане новы парадак!»*.

ІСТА РЫЦАРСТВА

Рыцарства для Імперыі ёсць тым самым, што і святары для Царквы. Гэтаксама як Імперыя ўлучала імкненне да стварэння найвышэйшай лучнасці дзвюх уладаў паводле паганскага ідэалу, рыцарства было носьбітам аналагічнага імкнення да рэалізацыі кшталту ваяра, арыстакрата і героя ў аскетычным абсягу, то бок метафізічным ды ініцыяцыйным. У палітычным сярэднявечным ідэале, як мы заўважылі, гэтаму адпавядае падвоены аспект – адзін, звязаны з феадальным «этасам», другі – з унутраным сэнсам міфа Імперыі (спалучэнне этычнага і эзатэрычнага).

Што датычыцца першага аспекту, звязанага з этасам, – сцверджанне амаль што банальнае. Рыцарства мела сваім ідэалам героя, а не святара, пераможцу, а не пакутніка. Для рыцара найвышэйшай каштоўнасцю была вернасць і гонар, а не літасць і любоў. Рыцар бачыць найвялікшае зло ў баязлівасці і ганьбе, а не ў «граху». Рыцарства мала схільнае да ідэі не праціўіцца злу ды адказваць дабром на зло; рыцар прызвычаіўся хутчэй караць несправядлівасць і плаціць кожнаму па справах ягоных. Яно вылучала са сваіх шэрагаў прыхільнікаў хрысціянскага прынцыпу «не забі». Рыцар пільнуецца прынцыпу змагання з ворагамі, а не любові да іх, не спачувае ворагам, але імкнецца іх перамагчы. Вызнаючы гэткія прынцыпы, рыцарства сцвярджае амаль геравічна-паганскую і арыйскую этыку ў свеце, у якім каталіцкага была толькі назва.

Больш таго, «выпрабаванне зброяй», вырашэнне канфліктаў праз сілу – цноту, гарантаваную чалавеку Богам для таго, каб сцвярджаць справядлівасць і трыумф праўды, – гэта падставовая ідэя, на якой грунтуецца рыцарскі дух ды якая пашыраецца з феадальнага права на тэалагічны абсяг, прапануючы ўжыванне зброі і «суда Божага», таксама належыць паганскаму духу. Беспасрэдна яна суадносілася з містычнай дактрынай «Перамогі», якая будучы нязгоднай з дуалізмам, уласцівым рэлігійным канцэпцыям, лучыла дух і моц, ператвараючы перамогу ў кшталт

Бітва імператара Святой Рымскай імперыі і Тэўтонскага ордэна супраць Гогаў і Магогаў. Малюнак з манускрыпта, XIV ст.

боскага асвячэння, ставіла пераможцу і героя нагэтулькі блізка да «неба», наколькі гэтага мог дасягнуць толькі святы або аскет, адначасна прыпадабняючы пераможанага з вінаватым ды амаль грэшнікам. Рафінаваныя багамольцы, у якіх у Сярэднявеччы імкнуліся алегарычна бачыць асабістае і простае ўмяшанне Бога, не выяўлялі нічога антыхрысціянскага, таго, што можна знайсці ў звычаях, пра якія мы кагадзе казалі. Апошнія акурат вяртаюць нас да канцэпту «славы» (зменшанага хрысціянствам да арэолу святых і пакутнікаў), да яго сапраўднага і мужнага сэнсу, бо «слава» – іранскае *hvareno*, *farr* з найдаўнейшых індаеўрапейскіх традыцыяў, боскае зіхценне, сонечнае святло, што ззяе каралям, праз перамогу пацвярджаючы іх права на панаванне, якое вынікае з трансцэндэнтнага парадку. Нам могуць запярэчаць: хіба рыцарства не прызнавала ўладу Царквы? Няўжо рыцары не бралі ўдзелу ў крыжовых выправах у абарону хрысціянства? Так, гэта слушна, але ж гэтая тэза павінна разглядацца ў пэўным кантэксце. Калі рыцарскі свет, агулам, абвяшчаў вернасць Царкве і ў той жа самы час Імперыі, ёсць шмат момантаў, якія схіляюць да думкі пра тое, што ў большай ступені чым прыняцце хрысціянскай веры, ішлося пра шанаванне зусім іншых ідэалаў, «дам», да якіх рыцар звяртаўся ў безіндывідуальнай форме, для самога сябе, што адпавядала абранаму шляху, і толькі гэта вызначала яго падставовую здольнасць да геравічнага ахвяравання свайго асабістага шчасця і жыцця, а не праблема веры ў спецыфічным тэалагічным сэнсе. Напраўдзе, сам дух крыжовых паходаў нічым не розніўся. Той ідэал, з якім мы сустракаемся ў крыжаносцаў, не зводзіцца да чыста хрысціянска-евангелійнага, наадварот найбольш адпавядае іранскай традыцыі, гэтаксама як індыйскай (Бхагаватгіта) або Карану, не кажучы аб класічных канцэпцыях, датычных *mors triumphalis* або «святой вайны» як геравічнага шляху да перамогі над смерцю ды здабыцця несмяротнасці.

Дапускаючы, што змаганне ішло за зямлю, на якой памёр галілейскі апостал, у крыжовых выправах зноў выяўляецца феномен, які паводле свайго паходжання належыць да іншай візіі свету, апісаны наступным выслоўем: *«Кроў герояў бліжэйшая да Бога, чым малітвы вернікаў і чарнілы мудрацоў»*. Гэта той свет, чым ідэалам была Валгала («палац герояў»), «выспа герояў», дзе над несмяротнымі на троне валадарыць светлавалосы Радамант, а не канцэпцыя, што паходзіць з паўднёва-пеласгійскага жаху перад крывёй, пераняатая аўгустынавай думкай: *«Той, хто можа думаць пра вайну і выносіць гэта без цяжкога болю, насамрэч, страціў якія-кольвек чалавечыя пачуцці»* ды ў яшчэ больш уражвальным выразе Тэртуліяна: *«тыя, хто ўзяў меч, ад мяча і загінуць»* і загадзе Ісуса Пятру схаваць свой меч у ножнах.

Сапраўды, калі ўдзельнікі крыжовых паходаў выяўляліся як хрысціяне, шанаваныя і ўсхваленыя Царквой, выснова, якая вынікае з усяго гэтага – геравічная, паўночнагерманская традыцыя здабыла перамогу над хрысціянствам нават у часе крыжацкіх выправаў. Не зважаючы на адсутнасць гэтай традыцыі ў хрысціянстве, яна наадварот сцвярджаецца праз хрысціянскія формы, праз аднаўленне старажытнай мужнай духоўнасці, дзе шлях святарнага ваяра пераўзыходзіць шлях святога і верніка ў дасягненні Бога[22].

Тып святарнага ваяра адпавядае па сутнасці постаці рыцара вялікіх сярэднявечных рыцарскіх ордэнаў. У іх аскетычная ідэя лучылася з нардычным этасам. Рыцарскія ордэны практыкавалі ў геравічнай, а не рэлігійнай версіі зарокі, што і манахі: у

Бітва рыцараў. Codex Manesse, XIV ст.

цытадэлях, а не ў кляштарах, праз асвячэнне крывёй, а не малітвай. У іх адбываліся рэгулярныя цырымоніі асвячэння сваіх чальцоў, а з часам уводзіліся ініцыяцыйныя практыкі ва ўласным значэнні гэтага слова, а таксама ствараліся таямнічыя сімвалы, уласцівыя вышэйшай духоўнасці. З гэтага гледзішча Ордэн Тампліераў быў, вядома, адным з найбольш выбітных, але яшчэ выбітнейшым было яго бязлітаснае знішчэнне пад ударам Царквы і Філіпа Прыгожага – караля, ворага арыстакратыі, які ўжо набліжаўся да сучаснага свецкага тыпу манархіі. Вядома, што сярод абвінавачванняў, высунутых супраць тампліераў было існаванне напачатку ініцыяцыі абавязку неафіта адмовіцца ад сімвалу крыжа, уважаць Ісуса ілжэпрарокам, чыя дактрына не прыводзіла ні да якога выратавання. Іншае абвінавачванне тычылася агідных абрадаў, сярод якіх, як сцвярджалася, фігуравала спаленне немаўлят. Зважаючы на ясныя і ўзгодненыя сведчанні абвінавачаных, для якіх гэта былі ўсяго толькі сімвалы, прызнанні ва ўяўных блюзнерскіх учынках здаюцца змушанымі, атрыманымі з дапамогай катаванняў, хоць гэта не мае засцерагаць нас ад прадчування іх глыбейшага сэнсу. Можна зусім упэўнена сцвярджаць, што адрынанне крыжу азначала ні што іншае, як адрынанне ніжэйшай формы веры ў імя вышэйшай формы. Слыннае спаленне немаўлят азначала нішто іншае, як хрост агнём, прызначаны для аднаўлення (гэты сімвал можна параўнаць з саламандрай, жывёлай, што як і несмяротны Фенікс, купалася ў «агні» гераічнага адраджэння), што таксама ёсць адным з падарункаў, атрыманых Фрыдрыхам II ад прэсвітэра Яна. Гэты абрад таксама нагадвае рытуальныя цырымоніі пахавання, практыкаваныя амаль ва ўсіх вялікіх арыйскіх цывілізацыях, і асабліва прызначаныя Одзінам для тых, каму было наканавана ўвайсці ў Валгалу.

З іншага боку, сімвалізм Храму (*Templum*), служэнню якому прысвячалі сябе тампліеры і за які бальшыня крыжаносцаў змагалася і памірала ў спадзеве ператварыць смерць у новае жыццё і несмяротнасць, здабыць «абсалютную славу» і «заваяваць месца ў выраі», не зводзіцца проста да сіноніма Царквы. Цалкам слушна было адзначана, што Храм – паняцце больш паважнае, шырокае і менш абумоўленае, чым Царква. Храм стаіць над Царквой: цэрквы могуць разбурацца, але Храм па-ранейшаму застанецца сімвалам роднасці ўсіх вялікіх духоўных традыцыяў і вечнасці духу. І таму вялікі ўсеагульны рух крыжовых выправаў да Іерусаліма, да Храму, у якім Еўропа першы і апошні раз рэалізавала імперскі ідэал звышнацыянальнага адзінства праз рытуал чыну і святой вайны, не пазбаўлены, на нашу думку, эзатэрычнага сэнсу. Ролі, якую адыгралі альбігойцы і тампліеры, іх выбітнога гібелінскага характару павінна было б досыць дзеля таго, каб прыцягнуць нашу ўвагу. Насамрэч, у плыні, што імкнулася да Іерусаліма часта схаваная таемная плынь супраць папскага Рыма, антырымская плынь, якую не разумеючы таго Рым[23] сам і падтрымліваў. Рыцарства як *militia* дасягнула свайго апагею разам з імператарам Фрыдрыхам II, затаўраваным папам Георгіем IX, як той, *«хто спрабуе замяніць хрысціянскую веру старавечнымі абрадамі паганскіх народаў і узурпуе святарскія функцыі»*.

Постаць Готфрыда Буёнскага – найвыбітнейшага прадстаўніка рыцарства часоў крыжовых выправаў, называнага *lux monachorum* (што зноў звяртае нас да лучнасці аскетычнага, духоўнага пачатку і ваяўнічага пачатку, уласцівага для гэтых ордэнаў), – гэта постаць герцага, які не ўзыходзіць на Ерусалімскі пасад, пакуль агнём і мячом не заваёўвае Рым ды не забівае ўласнаруч ілжэімператара Рудольфа дэ Рынфельда, выгнаўшы таксама і папу з горада цэзараў.

Між іншым, у легендах выяўляецца прыкметнае «сваяцтва» паміж гэтым каралём крыжаносцаў і міфалагічным «Рыцарам Лебедзя» (французскі Геліас, нямецкі Лаэнгрын), які ў сваю чаргу звязаны з імперскімі паганскімі сімваламі (мяркуецца нават генеалагічная сувязь з самім Цэзарам), сонечнай сімволікай (зацямляюцца этымалагічныя паралелі паміж Геліасам, грэцкім богам сонца Геліосам і св. Іллём), паганска-гіпербарэйскімі сімваламі (лебедзь, які вядзе Геліаса або Лаэнгрына да «райскага прыстанішча». Гэта тая ж самая знакавая жывёла, якая пераносіць Апалона ў Гіпербарэю і часта з'яўляецца ў палеаграфічных знаходках паўночных, прыарктычных дагістарычных культаў). Гэткае далучэнне элементаў робіць з постаці Готфрыда Буёнскага яшчэ адзін сімвал – гэтаксама як і самі крыжовыя выправы – надаючы сапраўдны сэнс гэтай пакрыёмай сіле, што ў палітычным змаганні германскіх імператараў ды ў самой перамозе Атона I раскрывае толькі найбольш бачныя свае праявы.

«ГРААЛЬ» І «ДАМА»

Апроч гэтага, Храм знаходзіцца ў цэнтры рыцарскіх каштоўнасцяў не толькі як Храм Іерусаліму, але і як Храм Грааля. Грааль у многіх аспектах увасабляе эзатэрычнае аблічча рыцарства, а шэраг легендаў, дзе ён згадваецца, прыцягвае ўвагу сваім таемным сэнсам.

Ужо ў хрысціянскім варыянце гэтай легенды, Грааль, містычны кубак з незвычайнымі ўласцівасцямі, які робіць любую зямную ежу непатрэбнай і даруе вечную маладосць, быў перанесены нябеснымі анёламі пасля Апошняй Вячэры, і

Грааль у цэнтры Круглага стала. Ілюстрацыя з французскага рукапісу, XIV ст.

вернецца ён толькі ў момант, калі на зямлі з'явіцца раса герояў, здатных быць яго ахоўнікамі. Іх правадыр загадаў збудаваць для Грааля Храм, падобны да Іерусалімскага Храма, ды ўтварыў Ордэн Грааля, што складаецца з дванаццаці рыцараў, называных «найдасканалейшымі рыцарамі» і нават «нябеснымі». Калі гэты містычны аб'ект, чый пошук – самы ўзнёслы ідэал рыцара, з пэўнага гледзішча ўвасабляе старажытную духоўную традыцыю, страчаную або пераўтвораную ў нябачную (Грааль, забраны ў «нябёсы», можа датычыцца да сказанага ўжо вышэй у звязку з сімволікай *coelum* і *celare*), можа спалучацца з артадоксіяй Рыма і святарніцкай традыцыяй Царквы, ці адбылося гэта таму, што гэтая традыцыя з'явілася ўжо пасля Хрыста? Але як можна патлумачыць тое, што Грааль мог знікнуць, гэтаксама і тое, што для яго вяртання на зямлю, у свой Храм, патрэбнае з'яўленне новай расы, – не святароў, а герояў ды рыцараў? Зразумела, тут зноў намякаецца на іншую духоўнасць, на нешта, чаго няма ў Царкве і для якой традыцыя апошняй не мае ніякай карысці.

З іншага боку, легенда Грааля – нішто іншае, як хрысціянская адаптацыя дахрысціянскай паганскай традыцыі. Два містычныя прадметы з легенды пра Грааль: кубак і дзіда, сустракаюцца, між іншым, таксама ў боскага племені Туата дэ Данан (імаверна гэтак былі названыя краманьёнцы або «палеалітычныя Венеры»), якім яны былі ўзятыя пасля зыходу з Авалона, «дзе няма смерці». Там, дарэчы, знаходзіўся палац караля Артура, які стварыў Ордэн Рыцараў Грааля. Усё гэта карэлюецца з вобразам замка, дзе паводле даўняй кельцкай легенды быў схаваны магічны кацёл, які бясконца дарыў ежу (пазней ён стане называцца Граалем), і супадае з вобразамі сімвалічнай сядзібы «Усясветнага валадара», палаца прэсвітэра Яна, эдычнага Асгарда, – жытла асаў і заснавальнікаў паўночных каралеўскіх дамоў, ды шмат якімі іншымі алегарычнымі ўвасабленнямі «месца» вышэйшай духоўнай улады, рэзідэнцыі валадара дзвюх уладаў. Перад тым як стаць кубкам, з якога піў Ісус на Вячэры, Грааль быў магічнай рэччу, дадзенай Ліравым сынам Бранам Матолвху[24], кубкам, што меў сілу ўваскрашаць «памерлых» і загойваць любую рану, звязанай з іншымі шматлікімі кубкамі гэткага ж кшталту, вядомымі ў кельцкіх легендах, пра якія часам гаворыцца, што яны адмаўлялі ў чароўнай сіле не грэшнікам, а клятвапарушальнікам і лайдакам. Але ёсць нешта яшчэ больш цікавае, Нума[25] атрымаў з «неба» у якасці *pignus imperii*, гаранты вечнасці Рыма святы шчыт, што адпавядае старажытнаму сасуду, прызначанаму для збірання амброзіі, так бы мовіць, незямной ежы несмяротных. У паганскім Рыме святы шчыт захоўваўся святарскай калегіяй саліяў, якія апрача шчыта валодалі таксама дзідай і па колькасці іх было дванаццаць, як і рыцараў Грааля ды караля Артура, што таксама ахоўвалі надзвычай каштоўныя рэчы: Грааль, кубак напою несмяротнасці, і дзіду. Адсюль зноў, праз падземныя шляхі квітнее той самы сімвалізм, тая самая чароўная традыцыя, звязаная з вобразамі старажытных гераічна-паганскіх цывілізацыяў.

Усё гэта атуляе выразную патаемную форму рыцарства і яго містэрыяў, калі скарыстацца словамі Ару. Нягледзячы на няведанне, уласцівае пэўнай акадэмічнай культуры, Ару і Разэці, магчыма, ужо адшукалі шлях іншых адкрыццяў, яны прадэманстравалі існаванне зашыфраванай, алегарычнай мовы ва ўспамінах і аповедах рыцараў, нават самога Дантэ і тых, каго можна назваць «Fideli d'Amore». Дзякуючы гэтай мове, да нас дайшлі не толькі крыху артадаксальныя веды, што выходзілі па-за асады хрысціянства, але гэтаксама часам у ёй прысутнічала жывая і радыкальная адмова Царквы. Але мы не будзем развіваць тут гэтую тэму, што тычыцца астатняга, у наш час Луіджы Валлі зрабіў у гэтым пытанні свой прыкметны ўнёсак, дэманструючы падвоены – гібелінскі і ініцыятыўны – аспект літаратуры эпохі *Stil Nouvo*, якая лічылася ўсяго толькі «паэтычнай». Мы абмяжуемся згадкай пра тое, што кожны, хто думае, нібы рэакцыя супраць Царквы, сведчанні якой знаходзяцца ў сектах і тайных традыцыях да часоў Дантэ, была выклікана разбэшчаннем і заняпадам самой Царквы, груба памыляецца. Зноў жа, тут ідзецца пра іншы ідэал, які дзеля сваёй сутнасці процістаіць ідэалу Царквы, якая разлажылася ці не, як орган хрысціянства або, кажучы інакш, проста рэлігіі, ніколі не магла быць у ім прадстаўленая[26]. Тут таксама існуе палітычная процілегласць і адначасна процілегласць духоўнага кшталту. У гэтым кантэксце перад тым, як закончыць гаворку, трэба ўзгадаць рыцарскі сімвалізм «Дамы».

Як вядома, культ «Дамы» быў уласцівы рыцарству і сягаў нагэтулькі далёка, што калі разглядаць яго літаральна, то ён можа падацца чымсьці накшталт адхілення, як меркавалі некаторыя. Факт ушанавання «Дамы», прысвячэння ёй безварункавай адданасці быў адной з найбольш пашыраных тэмаў рыцарскіх турніраў. За «Дамай» пакідалася апошняе слова ў вызначэнні рыцарскай вартасці і гонару ды паводле замкавай тэалогіі не выклікала сумневу, што рыцар, які аддаў жыццё за сваю «Даму», выконваў тое ж самае добраахвотнае наканаванне несмяротнасці, якое гарантавалася крыжаносцу, памерламу за вызваленне Храму. Дзіўная рэч, але калі ўзяць пад увагу некаторыя абрады, сцвярджаецца, што «Дама» павінна была распрануць чалавека, які прэтэндаваў на званне рыцара, ды павесці яго ў купальню, дзе той мог бы ачысціцца і пераапрануцца зноў – як неафіты паганскіх містэрыяў – у чыстае адзенне *veillée des armes*[27] і атрымаць нарэшце пасвячэнне ў рыцарскі сан. З іншага боку, мы бачым, што героі прыгодаў, якія часам бываюць вельмі небяспечнымі, дзе фігуруе «Дама», прыкладам Трыстан (Сэр Трыстан) і Ланселот адначасна ёсць рыцарамі Грааля караля Артура, іншымі словамі, чальцамі таго самага ордэна, да якога належаў Парсіфаль, якога марна спакушае Кундры[28] ды нябесныя рыцары, гэткія як гіпербарэйскі «Рыцар Лебедзя».

На праўду, за ўсім гэтым хаваюцца глыбінныя сэнсы, не прызначаныя ані суддзям Інквізіцыі, ані недалёкай публіцы, але толькі дасведчаным, схаваныя сімвалічна пад покрывам дзіўных звычаяў і эратычных апавяданняў. У бальшыні выпадкаў пад «Дамай» старадаўняга рыцарства трэба разумець той жа самы вобраз, што адпавядае «Даме» «Fideli d' Amore» і выяўляе, з іншага боку, той самы традыцыйны сімвалізм. «Дама», якой даецца зарок безумоўнай адданасці і якой прысвячае сваё жыццё той, хто становіцца крыжаносцам, «Дама», якая вядзе да ачышчэння (рыцар уважаў яго за ўзнагароду, за тое, што робіць несмяротным, калі ён памірае за яе), – гэта паводле сваёй сутнасці раўназначна самому Граалю.

Як паказаў Валлі, для «Fideli d' Amore», «розум» у трансцэндэнтным сэнсе, «святая мудрасць», увасабленне духоўнага ператварэння і жыцця, якому абыякавая смерць – гэта, так бы мовіць, інкарнацыя Гебы, вечнай маладосці, што на вяршыні Алімпу становіцца жонкай героя Геракла, «прыгожага пераможцы». Гэта Афіна, народжаная з боскага ілба, якая служыць правадыром гэтаму герою. Фрэя з Эды, багіня святла, да якой увесь час заляцаліся тэлурычныя істоты, стыхійныя духі, што дарэмна імкнуліся заваяваць яе. Сігрдрыфа-Брунхільд, якой Ватан наканаваў ператварыцца ў зямную жонку героя, які пераадольвае агняную перашкоду (і тут мы таксама сустракаем адпаведнасць «хросту агнём» тампліераў). Святая Сафія, постаць, якая ва ўсім міфалагічным традыцыйным цыкле Усходу і Захаду звязана з Сусветным Дрэвам і Дрэвам Жыцця, увасабленне пачатковай жыццёвай сілы, і нават магуты, што адпавядае падвоенаму сэнсу

Дама і рыцар. Codex Manesse, XIV ст.

санскрыцкага тэрміна *shakti*, адначасна жонкі і магуты. Гэта дрэва, якое прадстаўлена не толькі ў легендах, звязаных з заваёвай героем несмяротнасці або мудрасці, але таксама больш значным чынам у нашым выпадку, – з тымі легендамі, у якіх апавядаецца аб зямной і святарнай уладзе «пераможцы» (параўн. італійскую легенду пра *Rex Nemorensis*[29]). Ці было нейкае рэлігійнае стаўленне да ўсяго гэтага жаночага і эратычнага сімвалізму? Наўрад ці. Кажучы пра адраджэнне ў рэлігійным сэнсе, то тут не было нічога гэткага, каб з гледзішча хрысціянства існавала небяспека быць абвінавачаным у герасі, а практыка падобнага маскавання рыцарствам і «Fideli d' Amore» была б цалкам пазбаўленай сэнсу, калі, насамрэч, ішлося толькі пра гэта...

Нешта адрознае і незразумелае прафанам ды адэптам хрысціянства мусіла б быць схаваным: іншае памкненне, несумяшчальнае з рэлігійнымі абмежаваннямі, зварот у вышэйшую сферу, нешта, што, бясспрэчна належала да вялікіх традыцыяў арыйскага паганства, традыцыяў, якія не ведалі пафасу граху і вінаватасці, страху нябеснага і збавення. Наадварот, замест «дэмакратычнай» веры, якая ператварала любую смяротную душу ў несмяротную, існаваў падвоены шлях, падвоенае наканаванне і магчымасць: з аднаго боку – шлях продкаў і дэманаў зямлі, Аід, ледзяны Ніфльхейм, воды забыцця і разбурэння, з іншага боку – шлях багоў і герояў – *devayana* – алімпійская рэлігія несмяротных, Валгала, воды абуджэння, «жыццё без сну», вядомае ў Авесце. Як на вяршыне сярэднявечнага грамадства знаходзілася ідэя Імперыі, што была звязаная з паганскай Традыцыяй найвышэйшай «сонечнай» улады, гэтак жа сімвалы Храму і Грааля былі хрысціянскім увасабленнем найвышэйшай ідэі рэлігіі. Таксама як у асновах феадальнай і рыцарскай этыкі сустракаўся мужны і паганскі тып духоўнасці, гэтак і ў крыжовых паходах ды «выпрабаванні зброяй», у старавечнай дактрыне *mors triunphalis* і перамогі, магчыма, у сімвалізме «Дамы» і дачыненнях паміж ёю ды рыцарамі Грааля, былі схаваныя элементы, уласцівыя паганскаму вучэнню і паганскім ініцыяцыям. А тэма абуджэння і пераходу, без каліва сантыментаў і містыкі, але рэальнага, ад аднаго жыцця да іншага праз мужны і гераічны шлях была далёкая ад якога-кольвек вычварэння рэлігійнага тыпу ды прыніжэння перад боскім.

Сонечная пазіцыя рэалізавалася таксама і ў тым, што элемент мудрасці, духоўнага жыцця і моцы, як галоўная каштоўнасць, якой прысвячаюць зямное жыццё ды застаюцца «вернымі» да смерці, мусіла захаваць жаночыя рысы ў дачыненні да духоўнай мужнасці рыцара, які праходзіў праз ініцыяцыю. Такім чынам, сэнс усяго гэтага знаходзіцца, між іншага, у сімвалізме «Fideli d' Amore» і яшчэ больш незразумелым герметычным сімвалізме алхімічнай літаратуры, што належыць да традыцыі, якая, адметны факт, мае імя *Ars Regia*[30], сапраўднага мастацтва ды звяртаецца да тэмаў ініцыяцыяў боскай каралеўскай улады, ствараючы «міф» «несмяротнай і незалежнай расы», «безкаралеўя», «рыцараў вечнай мудрасці», «мужа Дамы» і «Гаспадара абедзвюх уладаў»[31].

ЗАКАНЧЭННЕ

Усё вышэйсказанае складае толькі некаторыя аспекты вельмі шырокага дакументальнага матэрыялу, які можа быць аб'ектам больш грунтоўных даследаванняў, здатных пацвердзіць нашае гледзішча.

Цывілізацыі і вялікія гістарычныя эпохі маюць відавочны аспект (*Oberwelt*) і пакрыёмы (*Underwelt*), які хавае найбольш аўтэнтычны сэнс формаў вонкавай свядомасці, што не мае ані каліва ўяўлення пра закулісныя плыні падсвядомасці і ўнутраных працэсаў, ад якіх гэтыя формы ёсць нічым іншым, як вынікам. Гістарычны метад, што мае на ўвазе «нетры гісторыі», гэты *Unterwelt der Kultur*, амаль незапатрабаваны ў нашыя дні, цёмныя ад пазітывісцкай ігнарансыі.

Ужываючы яго ў дачыненні да Сярэднявечча, мы імкнуліся выявіць у гэтым гістарычным моманце нешта радыкальна адрознае ад меркавання тых, хто з настальгіяй не бачыць у ім нічога, апрача як спецыфіку залатога веку хрысціянства, найбольш выразнае дасягненне каталіцкага ідэалу. Мы, наадварот, імкнуліся, вызначыць паноўныя ды няўрымслівыя сілы іншай, вельмі адрознай прыроды, сілы, што мела адзнаку самых бліскучых старавечных цывілізацыяў ды ператварылася ў слаўны сімвал, які змушаў вялікага гібеліна, Дантэ[32], казаць, што *«сам Хрыстос быў рымлянінам»*. ✸

Юліус Эвола (1898 – 1974) – італьянскі арыстакрат, авангардны мастак, паэт, адзін з найбольш слынных ды выбітных мысляроў кансерватыўна-рэвалюцыйнага кірунку. Аўтар шматлікіх кніг, якія сталі класікай традыцыяналісцкага думання: «Паганскі імперыялізм», «Паўстанне супраць сучаснага свету», «Арыентацыі», «Людзі і руіны», «Асядлаць тыгра» ды інш.

З гішпанскай мовы пераклала Аксана Янкоўская, каментары – Кірылы Карлюка і Аляксея Дзерманта

[1] Канфліктнае процістаўленне двух тыпаў духоўнасці: «каралеўска-ваярскага» і «святарскага» ды адпаведнае іх атаесамленне з «сонечным» (мужчынскім) ды «месяцовым» (жаночым) сімвалічным кшталтам, характэрнае для ранняга перыяду творчасці Ю. Эволы, – адно з найбольш слабых і спрэчных месцаў яго філасофіі. Гэтая мадэль не пацвярджаецца параўнаўчым аналізам індаеўрапейскіх традыцыяў, дзе постаць валадара функцыянальна бліжэйшая вярхоўнаму святару, а не вайсковаму правадыру, а таксама характэрным менавіта для паўночных індаеўрапейцаў (балты, германцы, кельты), якія захавалі найбольш архаічныя элементы міфалогіі, атаесамленнем жаночага пачатку з Сонцам, а мужчынскага з Месяцам, тады як адваротная сітуацыя на поўдні імаверна тлумачыцца міжземнаморскім уплывам.

[2] Тут Эвола супярэчыць сабе самому ў іншых тэкстах. У знакамітай працы 1928 г., прысвечанай паганскаму імперыялізму, ён кажа аб цалкам арганічным спалучэнні свецкай і духоўнай улады ў асобе гаспадара шляхам ініцыяцыі спадчыннага манарха. Гэта, з гледзішча Эволы, робіць яго звышчалавекам. Такім чынам, абрад ініцыяцыі, які легітымізаваў сакральным чынам рэальнасць палітычнай улады, як шматвяковы рытуал – ёсць сведчаннем існавання неад'емнага традыцыйнага спалучэння двух істаў (духоўнай і матэрыяльнай), якое ў пэўнай ступені існавала і ў сярэднявеччы.

[3] Вёльсунгі – легендарны паўднёвагерманскі род.

[4] Сігмунд – конунг, легендарны пачынальнік роду Вёльсунгаў. Сігурд – германскі эпічны герой, забойца цмока Фафніра.

[5] Мідгард – паводле германска-скандынаўскай касмалогіі свет, населены людзмі. Літаральна – «сярэдняя агароджа, сярэдняя агароджаная прастора».

[6] Ар'янам Вэдж (Арыйскі Абшар) – легендарная паўночная прарадзіма інда-арыйскіх плямёнаў, якая паводле адной з версяў атаесамляецца з паўночнымі рэгіёнамі Еўропы.

[7] Тым не менш, трэба адрозніваць катэгорыі ідэальнага (міфы, сагі), якія асвятляюць для нас свет багоў, а не крытычную рэчаіснасць германскіх народаў ранняга сярэднявечча, у якіх яшчэ да прыняцця хрысціянства пачалі назірацца схільнасці да дэградацыі: беспадстаўная жорсткая ваенная экспансія (якая з цягам часу толькі ўзмацнілася) ва ўсіх кірунках на землі суседзяў (Брытанскія выспы, Нармандыя, поўдзень Апенінаў, землі фіна-вугорскіх народаў, куршаў ды інш.), каланіяльная экспансія (Фарэры, Ісландыя, Грэнландыя, Маркланд, Вінланд), перайманне дзяржаўных і грамадскіх структураў ад хрысціянізаваных народаў. Больш таго, выявілася схільнасць да стварэння монатэістычнай свядомасці: постаць *Allvater*, агульны бацька, мацнейшы за ўсіх багоў, які нібыта кіруе ўсім на зямлі і ў паветры, небам і нябеснымі целамі, які ў час Рагнароку мусіць з'явіцца пасля бою Одзіна з Ваўком (гл.: Стрингольм А. Походы викингов. М., 2003. С. 526-529).

[8] Нараджэнне непераможнага сонца (лац.)

[9] Тут таксама спрэчны момант. Уласна 25 снежня стала ўважалася хрысціянамі за свята дня нараджэння Хрыста ўжо з III – IV ст. (першыя звесткі ў знакамітым хрысціянскім Хранографе 354 г.). Як пісаў сірыйскі каталіцкі біскуп Якуб Бар-Салібі ў XII ст.: *«гэта быў паганскі звычай адзначаць 25 снежня як дзень нараджэння сонца, калі яны запальвалі агні ў гонар свята. Хрысціяне таксама бралі ўдзел у гэтых рытуалах і баляваннях. Такім чынам, калі айцы царквы зразумелі, што хрысціяне маюць схільнасць да гэтага свята, яны парадзіліся і вырашылі, што праўдзівае Раство мусіць адзначацца ў гэты дзень»* (гл.: MacMullen R. Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries. Yale, 1997. C. 155). Сумнеўна, што каранацыя ў 800 г. (дарэчы, паводле хрысціянскай традыцыі – юбілейны год Хрыста: кожныя 25 гадоў, і асабліва круглыя даты) была прымеркаваная самым актыўным распаўсюднікам хрысціянства сярэднявечча імператарам Карлам Вялікім і папам Львом III да старажытнарымскага (і індаеўрапейскага) паганскага свята. Больш таго, карона была ўскладзена на галаву Карла падчас каляднай імшы ў катэдры св. Пятра.

[10] Тым не менш нельга не пагадзіцца з аўтарам наконт важкасці і традыцыйнай сімвалічнасці гэтага эпізоду. Папа рымскі прызнаў сваю залежнасць ад імператара згодна традыцыйнаму абраду (аб чым Эвола згадвае ніжэй). Гэтак жа зрабілі і насельнікі эфемернае «рэспублікі св. Пятра» (якая стане ў будучыні апірышчам папскай тэакратычнай манархіі). Цягам наступных дзвюх стагоддзяў свецкая і царкоўная ўлада будуць цесна пераплеценыя такім чынам, што франкскія гаспадары атрымаюць магчымасць афіцыйна ўмешвацца ў ход выбараў новых папаў. З сучаснага гледзішча цалкам можа здавацца нібыта свецкія ўладары атрымалі царкоўныя функцыі. Разам з тым, трэба падкрэсліць, што гаворка ніякім чынам не можа ісці хаця б пра частковае ўзнаўленне рымскіх традыцыяў ранняй імперыі, а хутчэй пра ўзнаўленне таго, што засталося ад традыцыі ў познім Рыме да яго падзення.

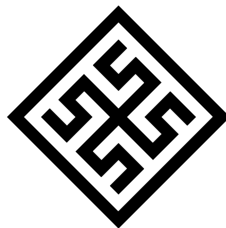
[11] Далей аўтар некрытычна апісвае развіццё падзеяў праз што ўзнікаюць пытанні: чаму раптам папы сталі прэтэндаваць на зверхнасць над імператарамі і ўсімі свецкімі ўладарамі, калі згодна з Эволам падзеі разгортваліся ў кірунку аднаўлення традыцыі? На жаль, такі стан рэчаў не пратрываў доўга, і ў хуткім часе ў грамадстве сапраўды нарадзілася вычварэнская дыхатамія, аб якой аўтар згадваў у пачатку. Справа ў тым, што хутка цырымонія ініцыяцыі імператара папам стала разглядацца выключна як папская прэрагатыва і прывяла да таго, што яго ўлада пачала разглядацца як «вышэйшая». Яе выразна духоўны характар прывёў да вядомых канфліктаў з імператарскай (свецкай) уладай (адносна інвеституры і інш.). Эра пэўнага традыцыйнага рэнесансу ў сярэднявеччы завяршылася прыкладна ў другой палове XI ст, разам са слынным зневажэннем імператара Генрыха IV ў Каносе. Расцягнуць яе на ўсю сярэднявечную эпоху, як гэтага жадае Эвола, не выпадае. Гэты самы папа Рыгор VII напіша знакамітыя 27 тэзісаў, якія сцвярджаюць вяршэнства папскай улады. Кампраміс, дасягнуты імператарам і папствам у 1122 г. будзе сведчыць толькі пра наступны ненатуральны падзел свецкай і духоўнай бакоў улады.

[12] На жаль, гісторыя сярэднявечча сведчыць акурат аб адваротным – паступовым узмацненні прэтэнзіяў рымскага папства адначасова што да яе вярхоўнага характару і сусветнага духоўнага панавання (то бок выключнай царкоўнай істы).

[13] *Fideli d'Amore* (італ. 'верныя каханню') – таемная арганізацыя літаратараў, да якой належыў Дантэ. Гэта была група паэтаў, ідэалы якой грунтаваліся на эратычнай духоўнасці, што ўважалася за ўвасабленне рыцарскага этасу.

[14] *Beneficium* (лац. 'дабрадзеянне') – форма ўмоўнага зямельнага надання ў сярэднявечнай Еўропе. Звычайна даваўся гаспадаром за выкананне пэўных вайсковых або палітычных абавязкаў. Справа ў тым, што гэты прынцып шмат у чым замацаваўся дзякуючы аналагічным хрысціянскім царкоўным бенефіцыям – наданням (*temporalities*) за духоўныя абавязкі (*spiritualities*). Апошняя царкоўная сістэма бенефіцыяў была знішчана цягам Рэфармацыі (за выняткам Англікаў). Такім чынам, царкоўныя і свецкія феадальныя структуры ў гэтым рэчышчы вельмі шчыльна пераплеценыя.

[15] Што ў сваю чаргу прывядзе да феадальнай анархіі і дэсакралізацыі манархіяў у XIII – XIV стст., калі будуць парушаныя традыцыйныя повязі паміж гаспадаром і васаламі, вынікам чаго будзе перыяд г. зв. «феадальнай раздробленасці». Выключная роля гаспадара і яго аўтарытэт ў сістэме традыцыйнага грамадства будуць моцна падарваныя.
[16] Санскр. *bhakti* – 'саўдзел', 'прыхільнасць', 'адданасць', 'ушанаванне', адно з асноўных паняццяў індуізму, якое азначае рэлігійны шлях эмацыянальна-асабістага ўшанавання абранага боства. Паводле традыцыйных класіфікацыяў, бхакці складае адзін з трох «шляхоў» (марга) рэлігійнай практыкі, разам з «шляхам пазнання» (джняна-марга) і «шляхам дзеяння» (карма-марга).
[17] Разам з тым, папа прэтэндаваў і на свецкую ўладу. Бясспрэчна, што інстытут папства быў (і ёсць) антытрадыцыйным. Але маем пэўнага кшталту парадокс з памкненнямі папаў злучыць пад сваёй тыярай дзве істы ўлады (гл. ніжэй).
[18] Парадокс у наступным: папа рымскі, як вядома, быў і уплывовым свецкім валадаром. Больш за тое, пасля трансфармацыі *Патрымонія св. Пятра* («спадчыны св. Пятра» – тэрыторыі падуладнай папе як «рымскаму біскупу») у незалежны феадальны дамен, папа стаўся фактычна каралём з усёй сукупнасцю суверэнітэту і паўнамоцтваў, тым самым поўнасцю пярэчачы прыведзеным словам Геласія I. З гэтага часу (IX – X стст.) можна казаць аб гэткім феномене, як папская *манархія* (гл. Johnson P. The Papacy. London, 1997). Акрамя таго, папства было схільнае пашыраць свой феадальны суверэнітэт не горш за імператараў, дарэчы, у тым ліку коштам тэрыторыяў, падуладных Святой Рымскай імперыі. Цягам усяго сярэднявечча мы назіраем феадальную экспансію папскага свецкага суверэнітэту ў кірунку Анконы (усход), Рамагны і Эміліі (поўнач), няўдалыя спробы апанаваць Паўднёвай Італіяй. Сваім сюзерэнам папу лічылі як духоўныя (біскупы), так і свецкія князі (Урбіно, Ферара ды інш.) Цэнтральнай Італіі. Рымскія папы выстаўлялі прэтэнзіі на свецкую ўладу ва ўсёй Італіі (найперш Паўднёва-Сіцылійска-Неапалітанскага каралеўства): знакаміты міф, інспіраваны папамі ў сярэдзіне VIII ст., – г. зв. *Канстанцінаў дар* будзе развенчаны Валай толькі у рэнесансавыя часы (XV ст.). Такім чынам, мы маем справу фактычна з важным феноменам папства – памкненнем да традыцыйнае тэакратычнае формы ўлады, стварэннем уласна імперскага міфа (паводле *Канстанцінавага дару*, імператар перадаваў папе ўладу над усёй Заходняй імперыяй). Дзіўна, што звычайна ўважлівы да такіх рэчаў Эвола не заўважыў гэтага.
[19] Прэсвітэр Ян – легендарны валадар-святар магутнага хрысціянскага гаспадарства на Усходзе.
[20] Одэнберг – гара ў Нямеччыне, дзе паводле легенды спіць імператар Карл Вялікі, у гары Кіфгаўзен паводле падання спіць імператар Фрыдрых Барбароса, чакаючы, калі разыйдуцца каменныя сцены, тады ён выйдзе на святло і зноў адрадзіцца магута нямецкай імперыі.
[21] Дарэчы, шматкроць узгаданы Эволам востры канфлікт імператара Фрыдрыха II з папствам вынікаў акурат памкнення папаў да гегемоніі ў Паўднёвай Італіі – дынастычнай вотчыне Гагенштаўфэнаў. Інакенцій IV (і яго папярэднік Рыгор IX), знаны і таленавіты правазнаўца, зрабіў усё дзеля таго, каб дэманізаваць Фрыдрыха II, якога падтрымлівалі розныя радыкальныя хрысціянскія сектанты (ёахіміты, францішканскія спірытуалісты ды інш., хто ўважаў імператара за *Антыхрыста* ў станоўчай афарбоўцы – таго, які мусіў вызваліць царкву, як аб гэтым згадвае Эвола), а пазней і пачаць доўгую грамадзянскую вайну ў імперыі, каранаваўшы першага з вялікага шэрагу нямецкіх анты-каралёў у 1245 г. Справа ў тым, што Інакенцій IV быў найрадыкальнейшым увасабленнем тых працэсаў, аб якіх згадвалася вышэй: ён уважаў сябе за праўдзівага імператара, а свецкіх уладароў (у тым ліку і імператара) бачыў толькі як сваіх паслугачоў. Што тычыцца «перамогі» (нават псіхалагічнай) Фрыдрыха II – наўрад ці магчыма аб гэтым казаць. Ліонскі з'езд 1245 г. вонкава засведчыў папскую гегемонію: папа «прызначаў» і «здымаў» імператараў. Больш таго, папа змог дэтранізаваць цэлую легітымную дынастыю Гагенштаўфэнаў, а у перыяд з 1250 па 1273 гг. у СРІ ўвогуле не было імператара. Гэта ж тычыцца нават дынастычных уладанняў Гагенштаўфэнаў у Паўночнай Італіі, дзе папы таксама прызначылі шэраг анты-каралёў з мэтай скінуць сваіх канкурэнтаў на «сусветнае панаванне». Тым не менш, той рэзананс, які атрымалі войны Фрыдрыха II з папам, спарадзіў крытыку палітыкі папства ў асяроддзі мясцовага клеру (узгадаем, напрыклад, Роберта Гростэста, біскупа Лінкальна) і манархіяў (Людовік IX Французскі). Хоць найбольшым вынікам гэтых падзеяў быў падрыў усёй сістэмы традыцыйнага феадальнага грамадства ў другой палове XIII – пачатку XV стст. з працяглымі перыядамі безкаралеўя, грамадзянскімі войнамі, анты-папамі (Вялікая схізма) і анты-каралямі.
[22] Але не трэба забывацца, пра тое што магчымасць атрымаць «збавенне ад ўсіх грахоў», якое папы давалі ўсім без вынятку крыжакам, што выпраўляліся ў Палестыну, было ў некаторых выпадках галоўным ментальным чыннікам, які рухаў імі ў гэтых авантурных выправах. Гаворка акурат ідзе тут аб тым, што адмаўляецца бачыць у сярэднявечным рыцарскім грамадстве Эвола: «пафас граху і выратавання».
[23] Незразумелая выснова: уласна крыжакі фактычна выконвалі «загад» (заклік) папаў да крыжовага паходу. Ад самага першага, які фактычна і быў абвешчаны папам Урбанам II з амбону Клермонскай катэдры.
[24] Бран Блаславёны або Бэндзігейд Вран – у міфалогіі валійскіх кельтаў бог падземнага свету, сын бога мора Ліра, які падарыў легендарнаму каралю Ірландыі Матолвху свой чароўны кацёл.
[25] Нума Пампілі (Numa Pompilius) – паводле легенды, другі валадар Рыму (715 – 673/672 гг. да н. э.). Яму прыпісваецца ўпарадкаванне календара, заснаванне рэлігійных культаў, святарскіх і рамесніцкіх калегіяў.
[26] Зрэшты, трэба ўзгадаць і ягоную *Commedia* (г. зв. «Боскую камедыю»), дзе сярод грэшнікаў можна знайсці і ўплывовых клірыкаў (але і свецкіх князёў). Аднак, справа ў тым, што Дантэ аднолькава адмоўна ставіўся як да ўзмацнення ўлады імператара, гэтак і да свецкай ўлады папаў у Італіі, з'яўляючыся сталым прыхільнікам белых *гвельфаў* (ворагаў гібелінаў і праціўнікаў імператара; *чорныя гвельфы* больш станоўча ставіліся да папскай улады). Тут Эвола надта ідэалізуе погляды Дантэ. Дарэчы, цікавы факт: Дантэ быў змушаны з'ехаць у эміграцыю з роднай Фларэнцыі пасля таго, як горад на запыт папы Баніфацыя VIII і *чорных гвельфаў* занялі войскі Карла Валуа, лацінскага *імператара Бізантыі.*
[27] *Veillée des armes* (фр. 'начная варта'). Наконадні пасвячэння ў рыцары, звычайна ўвечары перад святамі Калядаў, Вялікадня, Ушэсця, Пяцідзесятніцы або вялікіх бітваў прэтэндэнт павінен быў выправіцца ў царкву і правесці ля алтара ўсю ноч у малітваванні. Ён павінен быў не спаць і маліцца. На світанку царква напаўнялася людзьмі. Юнак павінен быў выстаяць месу, спавядацца, прычасціцца, затым пакласці сваю зброю на алтар і схіліць калені перад святаром, які асвячаў яго меч і затым, з малітвай, вяртаў яго. Потым адбывалася свецкая частка: падпяразванне мячом.
[28] Маецца на ўвазе эпізод легенды пра Парсіфаля, калі Кундры – жанчына, што сімвалізуе жарсць і няўрымслівасць плоцевага кахання, намагаецца марна спакусіць рыцара. Парсіфаль адрынае чары спакусніцы і абірае замест гэтага пошук святога Грааля і выратаванне з яго дапамогай свайго паплечніка Амфортаса.
[29] *Rex Nemorensis* (лац. 'кароль нэмейскага гаю') – у даўніх рымлянаў святар Дыяны, які служыў у гаі каля возера Нэмі. Паводле падання, прэтэндэнт на святарства (выгнаннік або раб) зрываў галінку з дрэва ў згаданым гаі і затым біўся са святаром, які ахоўваў гай з аголеным мячом. Калі святар перамагаў, ён захоўваў за сабой сваю пасаду, у адваротным разе святаром станавіўся пераможца.
[30] Лац. *Ars Regia* 'каралеўскае мастацтва' – адзін з эпітэтаў алхіміі.
[31] Тут Эвола мае на ўвазе «каралеўскую» метафорыку алхімічных трансфармацыяў.
[32] Дантэ, насуперак цвярджанню Эволы, стала асацыяваў сябе з *белымі гвельфамі*, бо ніколі не жадаў бачыць надта моцнай імператарскай рукі (зрэшты, як і папскай) над сваёй роднай Фларэнцыяй. Проста падчас грамадзянскай вайны ў СРІ пагроза з боку імператара больш не выглядала актуальнай у часы Дантэ.



УЗРОЎНІ ІДЭНТЫЧНАСЦІ ШЛЯХТЫ
ВЯЛІКАГА КНЯСТВА ЛІТОЎСКАГА Ў XVI – XVIII СТСТ.

АЛЕГ
ДЗЯРНОВІЧ

БАЛЦКІЯ РЭМІНІСЦЭНЦЫІ

Пачну з авантурнага сюжэту. У маладым узросце Станіслаў Жыгімонт Друшкевіч (1621 – 1690) вымушаны быў пакінуць Вялікае Княства Літоўскае ды выехаць ва Украіну. Да гэтага вызначальнага моманту Друшкевіч, які служыў у Багуслава Радзівіла, у прыватнай сутычцы забіў аднаго з радзівілаўскіх прыдворных і таму тэрмінова мусіў ратавацца ўцёкамі.

Наступнае яго жыццё таксама было насычанае падзеямі: служыў на рубяжах татарскіх у гусарскай харугве гетмана вялікага кароннага Станіслава Патоцкага, у бітве пад Жоўтымі Водамі (1 – 16 траўня 1648 г.) узяты ў татарскую няволю. У Кафе прададзены туркам, потым выкуплены нейкім баснійцам. Нарэшце яму ўдалося вярнуцца ў Рэч Паспалітую ды працягнуць жыццё і кар'еру[1].

У 1664 г. стольнік Парнаўскі (Пярну, Эстонія) і палкоўнік Яго Каралеўскае Міласці Станіслаў Друшкевіч напісаў своеасаблівую прадмову да ўласных мемуараў. А паводле выразу польскага даследчыка мемуараў В. Чаплiньскага, у XVII ст. было пра што пісаць[2].

Але Друшкевіч пачаў свой аповед не з падзеяў, сучаснікам якіх ён быў, а з легендарнай эпохі Крыжовых войнаў на берагах Балтыкі: *«Od Dorszpronga Żywibunda z herbu Centaurus albo Hipocentaurus, pół męża, pół konia, z rzymskiej familii wyszli i od Dorszpronga zwali się Dorszprongowicami. I rozkrzewiła się była ta familia w Prusiech, a wojując długo z Krzyżakami, wyciśnieni byli wojnami do Litwy, i w Litwie przezwani byli Druszkami, potem Druszkiewicami. W różnych obfitowali dygnitarstwach, zwłaszcza w wojsku miewali regiment [кіраўніцтва – А. Дз.], a gdy chrzest święty przyjęli, wzięli sobie inny herb: Wolą Bożą... A przeszedłszy do Litwy, a raczej do Rusi pod Brzyściem [Берасцем – А. Дз.] W(ielkiego) X(ięstwa) Lit(ewskiego) sedes [Айчына – А. Дз.] ich bywała w Zababiu...»*[3]. Таксама гісторыя фамільнага герба з'яўляецца красамоўнай для разумення ідэнтычнасці шляхты Вялікага Княства ў XVII ст.: *«Herb nasz Boża Wola i Centaurus to jest: podkowa, krzyże i pół miesiąca do góry rogami. Drugi herb: rola, trzy kroje w róży. Matki mojej herb Ogończyk, inszych herbów nie pamiętam. A najpierwszy nasz herb jest z pogaństwa, Centaurus, pół konia, pół męża, gdy się zwali przodkowie nasi z pruska Dorszpongami i potem Dorszprogowiczami»*[4].

Падобны ж прускі сюжэт мы знаходзім таксама ў мемуарах XVI ст. – у Яна Уладзіслава Пачобута Адляніцкага, род якога выводзіўся ад ятвяжскіх эмігрантаў, збеглых ад крыжакоў у Вялікае Княства ў канцы XIII ці пачатку XIV ст. і прынятых на службу вялікімі князямі Тройдзенем, Віценем ці Гедымінам[5].

Гэтыя і іншыя прыклады з мемуарыстыкі ВКЛ XVI – XVII ст. цікавыя з пункту гледжання рэцэпцыі этнагенетычнай легенды паходжання літоўскай шляхты. На маргінэзе адзначым, што карэляцыя звестак мемуараў ды беларуска-літоўскіх летапісаў даследчыкамі названых нарратыўных помнікаў (беларускімі[6], літоўскімі[7], польскімі[8]) не праводзілася.

Падаецца зусім не выпадковым тое, што рэмінісцэнцыі эпохі Крыжовых войнаў з'явіліся ў мемуарах шляхты ВКЛ адначасова з распаўсюджаннем сарматызму як уніфікацыйнай культурна-ідэалагічнай канцэпцыі палітычнага народу – усёй шляхты Рэчы Паспалітае. Апеляцыя да слаўных часоў супрацьстаяння рыцарскім ордэнам была адной з частак праграмы захавання суверэннай свядомасці шляхты Вялікага Княства Літоўскага. Дзіўным чынам у гэтых уяўленнях паганскае мінулае прадкаў спалучалася з наступнай хрысціянізацыяй – у гэтым як бы не было канфлікту і супярэчнасці. Заўжды падкрэслівалася тое, што хрысціянства прымалася самастойна самімі прускімі ці літоўскімі нобілямі – без прымусу ці ўдзелу немцаў. Часам падобныя апісанні выглядалі фантастычна, як у таго ж Друшкевіча: *«Herbowni nasi z herbu Kitauras: Swintoroh, Stroinatowie, Durimintowie, dawni litewscy książęta. Żywibund Dorszprongowic, hetman litewski po śmierci Kiernusa, książęcia litewskiego, córkię jego Pojatę i z księstwem litewskim pojął. I ten to Żywibund Dorszprongowicz, a potem Druszkiewic, srogota [уладар – А. Дз.] litewski, litewską Litwę [г. зн. паганскую Літву – А. Дз.] poskromił*[9]*, z lasu wyprowadził, domami mieszkać pod dachami nauczył, do roli i do chleba przyzwyczaił, i odtąd polityczeć poczęli, przedtem sroga*[10] *Litwa i dzicy ludzie».* І далей: *«Ad majorem dei gloriam, memoriae posteritatis» («Да найвялікшай пахвалы Бога, памяці нашчадкаў!»)*[11].

Але ж і ў Сярэднявеччы трансфармацыя дэфініцыі «Крыжовы паход» адбывалася цягам некалькіх стагоддзяў. Да гэтага працэсу

спрычыніліся найвялікшыя заходнія тэолагі – Св. Аўгусцін, Св. Рыгор Вялікі, Ісідор, Грацыян, Бернард Клервоскі. Складанасць задачы зводзілася да таго, што неабходна было прымірыць біблейскі запавет «не забівай» з дазволам ваеннага прымусу[12]. Тэалогія Сярэднявечча выпрацавала два паняцці прымальнай і апраўданай для хрысціянскага свету вайны: няправеднай вайне былі супрацьпастаўленыя войны «святарная» і «праведная». Самі ж войны былі такой пашыранаю з'яваю жыцця грамадства, што адрозненні бачыліся не паміж мірам і вайною, а паміж рознымі тыпамі войнаў[13].

Св. Аўгусцін (354 – 430) настойліва пісаў пра тое, што праведныя войны весці неабходна, каб узнавіць гармонію жыцця і скончыць са злом. Ён сфармуляваў і прыкметы *праведнай вайны*: вярхоўнае кіраўніцтва (*auctoritas principi*), справядлівы чын (*causa justa*), праведны намер (*intentio recta*). Праведная вайна абвяшчаецца легітымным уладаром, пакуль такая акцыя ўваходзіць у ягоную юрысдыкцыю. Справядлівы чын прадугледжвае фармуляванне праведнай мэты, а праведны намер патрабуе, каб у праведнай вайне не прысутнічалі ніякія пабочныя матывы, гэтая вайна павінна быць адзіным сродкам дасягнення праведнай мэты. Ваяр у праведнай вайне дзейнічае ад імя правасуддзя і, знішчаючы ворага, ён выконвае патрабаванні законнай улады і справядлівасці. Яго чакае вечнае збаўленне. Пры ўсёй эсхаталагічнай скіраванасці праведная вайна вырашае і цалкам зямныя задачы: абарона межаў, насельніцтва і г. д. Тэарэтычна і для праведнай вайны існавалі пэўныя абмежаванні, што мусілі перашкаджаць надзвычайнаму гвалту ды поўнаму знішчэнню праціўніка. Але ў святарных войнах гэтыя абмежаванні адсутнічалі[14].

Гербы Андрэя Крышпіна-Кіршэнштэйна, польнага пісара літоўскага, і яго жонкі Рашэлі Бжастоўскай з выявамі алегарычных постацяў у «старажытнарымскіх строях». Гравюра Льва Тарасевіча з кнігі «Phaenomenon szczęśliwe Lew i Słońce złączone na akćie weselnum... Andrzeia Kierszensztеуna Kryszpina pisarza polnego W. X. L., ... y... Racheli Brzostowskiey referendarzowny, pisarzowny W. X. L. ... upatrzone przez xiędza Ferdynanda Bartoszewskiego, proboszcza Michaliskiego...», Вільня, 1692 г.

Само паняцце *«святарная вайна»* было распрацаванае адным з пачынальнікаў крыжовых паходаў папам Рыгорам VII (1073 – 1085), а сам гэты тэрмін з'яўляецца ў заходнееўрапейскіх хроніках і актавых матэрыялах Папскай курыі ў канцы XI ст.[15] Святарная вайна, паводле нямецкага гісторыка Н. Олера, адрозніваецца ад праведнай сваімі прычынамі, задачамі, а таксама інтэнсіўнасцю і працягласцю. Гэта вайна за ідэалы хрысціянскай веры, яе распаўсюджванне і абарону ад знешніх ды ўнутраных ворагаў, і таму яе правядзенне ажыццяўляецца высокім царкоўным аўтарытэтам[16]. Але трэба адзначыць – адрозненні паміж святарнымі і праведнымі войнамі так і не былі афармленыя ў тэорыю. Абстрактная мяжа святарных ды праведных войнаў, а таксама крыжовых паходаў у жыцці лёгка размывалася, і ў пэўнай сітуацыі праведная вайна магла быць пераасэнсаваная як святарная і нават узведзеная ў статус крыжовага паходу[16].

Прызнанне магчымасці вайны прынесла значныя змены ў хрысціянскую місію сярод язычніцкіх народаў[18]. Мэта – схіленне паганцаў да хрысціянства – магла дасягацца не заўжды мірнымі сродкамі (казаннямі). Узнікла формула *compelle intrare*, якая азначала ўвядзенне хрысціянства любымі, у тым ліку прымусовымі метадамі. У сферы кананічнага права праблему прымусу разглядаў Грацыян (памёр каля 1140 г.). Менавіта ён ужыў слова «меч» як метафару агульнага паняцця «сіла прымусу». Грацыян казаў пра духоўны меч (духоўны прымус – інтэрдыкт, адлучэнне і г. д.) і пра меч матэрыяльны (фізічны прымус), ды апраўдваў выкарыстанне апошняга Царквою[19].

Ідэя святарнай вайны рэалізавалася ў канцы XI ст., калі распачаліся Крыжовыя паходы. Крыжаносец увасабляў у сабе пілігрыма і ваяра. Як пілігрым ён мусіў быў скласці зарок паломніцтва да святога месца; паводле царкоўнага права ён карыстаўся асабістымі прывілеямі і гарантыямі імунітэту. Як ваяр у святарнай вайне ён быў абавязаны змагацца за абвешчаныя мэты паходу, яму была абяцаная духоўная ўзнагарода ў форме адпушчэння грахоў[20].

Але мемуарысты ВКЛ, якія выводзілі свой радавод ад прусаў ці ятвягаў, ніколі не вызначалі падзеі XIII – XIV ст. на берагах Балтыкі як Крыжовыя войны. Для іх гэта была эпоха супрацьстаяння ўласных продкаў нямецкім рыцарам. Хрысціянізацыя станавілася як бы самастойным актам, не звязаным з працэсам нямецкага місіянерства і каланізацыі. Вядома, гэта трансфармаванае адлюстраванне даўніх падзеяў у галовах людзей эпохі Барока і сарматызму. Але этычная і дзяржаўна-палітычная канцэпцыі былі тут выказаныя.

Застаецца пытанне – ці супярэчыў сарматызм «літвінізму»? Бо сармацкая канцэпцыя паходжання шляхты Рэчы Паспалітай разыходзілася з этна-генетычнай легендай рыцарства Вялікага Княства Літоўскага. Падаецца ўдалым тут метад параўнання

праграмных помнікаў, якія адлюстроўваюць ідэалагічныя канцэпцыі шляхты Кароны і Вялікага Княства. За такую ілюстрацыю абярэм два малавядомыя тэксты, якія ў сваёй экспрэсіўнасці належаць да баракальных твораў – гэта польскамоўныя *«Pamiętnik Xiążat y Królow Polskich»* і *«Potomność»*.

«З ЯГАЙЛАМ НАМ ПРЫЙШЛО ВЯЛІКАЕ КНЯСТВА»: ВІЗІЯ ГІСТОРЫІ ПОЛЬШЧЫ І ВКЛ У ВЕРШАВАНЫМ ГАНАРАВАННІ ЎЛАДАРОЎ «PAMIĘTNIK XIĄŻAT Y KRÓLOW POLSKICH»

Ананімны вершаваны тэкст, які напісаны характэрнай пальшчызнай XVII ст., мае назву *«Pamiętnik Xiążat y Królow Polskich»* і змешчаны ў самым пачатку адной з кніг Архіва Радзівілаў (цяпер: Галоўны Архіў Старажытных Актаў / AGAD (Варшава): Archiwum Radziwiłłów, Dz. II, Ks. 30. C. 1-8). Сама рукапісная ж кніга мае агульны загаловак *«Wiersze, Mowy, Listy in materia Status rer(um) Polon(icorum) circa 1695»* і прысвечана ўслаўленню Караля Яна Сабескага. Але *«Pamiętnik»* мае больш шырокую праграму, чым толькі ганараванне Яна Сабескага. У гэтым помніку даюцца кароткія характарыстыкі ўсіх уладароў Польшчы ад легендарнага Леха і ўладароў Рэчы Паспалітай ад Жыгімонта Аўгуста да Яна Сабескага. Вялікія князі Літоўскія (у перыяд да Люблінскай уніі) прадстаўленыя толькі ў тым выпадку, калі яны з'яўляліся Каралямі Польскімі. Напрыклад, Вітаўт у *«Pamiętniku»* не прыгадваецца зусім.

«Pamiętnik» з'яўляецца яскравым помнікам сармацкай ідэалогіі. Пра бачанне тэрыторыі Цэнтральна-Усходняй Еўропы як сармацкага абшару заяўляецца адразу, калі

Lech słowianin z Oyczyznie tu się przyprowadził,
Y swym ludem pustynie Sarmackie osadził.

Праблематыка ВКЛ прысутнічае ў *«Pamiętnik»* яшчэ ў даягайлаўскі перыяд (Leszko 6 Czarny. 1279 [rok]):

Litwę gromił, Jaćwiż u Niemna wygładził,
Tylko wymie[21] *niespodzianych Tatarów nieradził.*

Час, які папярэднічаў прышэсцю на польскі трон Гедымінавічаў, што дало пачатак дынастыі Ягелонаў, апісваецца як гармідар. Падобным чынам апавядаецца пра караляванне Людовіка Венгерскага ад 1370 г.:

Ludwik się w Węgrzech bawi, a tu w Polszcze nierząd,
Bo kiedy Pan odiedzie, rad bywa w Domu błąd.
Wdowa była Oyczyzna, poruczona wdowie,
Lecz ią niemniey szarpali Gubernatorowie.

І вось тут уладаром Польшчы становіцца Ягайла, роля якога выключная, бо

Z Jagiełem nam Litwinem przyszło Wielkie Xięstwo
Litewskie, Żmudź, Podlasze, y częstę zwycięstwo
Nad Prusy i Tatary, nadał nam Koscioły,
Litwe poskromił, Krakowskie ufundował szkoły.

Герб Рэчы Паспалітай з чацьвёртага выдання трэцяга Літоўскага Статута, 1693 г.

Такім чынам, мы бачым ідэальнага манарха, галоўным дасягненнем якога з'яўляецца аб'яднанне Кароны Польскай і Вялікага Княства Літоўскага. Але да таго ж гэта *princeps christianissimus* (манарх хрысціянскі), а таксама мецэнат навукі і *rex literatus* (адукаваны кароль), хоць мы ведаем, што Ягайла не ўмеў ні пісаць, ні чытаць, але ж быў чалавекам цікаўным ды прагным да ведаў. Тут будзе вельмі карысным супаставіць сармацкія ідэалагемы ідэальнага манарха з уяўленнямі сучаснікаў Ягайлы, прааналізаваныя Крысцінай Бедроўскай-Ахманьскай і Ежы Ахманьскім[22]. Супадзенне характарыстык поўнае, за выняткам таго, што польскія гісторыкі прааналізавалі шырэйшае кола крыніц і вылучылі большую колькасць эпітэтаў. Такі ідэал уладара, відавочна, манарха хрысціянскага, быў распаўсюджаны ў сярэднявечнай Еўропе, але *«Pamiętnik Xiążat y Królow Polskich»* пацвярджае тэзу, што ў Рэчы Паспалітай гэтыя ўяўленні датрывалі да эпохі Асветніцтва[23]. «Ахоўніцтва», адданасць традыцыі – абавязковая прыкмета сарматызму[24].

Увогуле, усе Ягелоны добра характарызуюцца як манархі і кіраўнікі дзяржавы:

Władysław Piąty. 1434 [rok]

Władysława polacy i węgrzy za Pana
Wzieli, obu narodów Koronę mu dana
za namową Papieską, gdy przymierze wrucił
Turkóm, podległ Warmiey, lud wszystek zamuuł[25]*.*

Kazimierz 4. 1447 [rok]

Na iego potym mieyscu nastompił Kazimierz,
Który się dał Xiąży znać i Prusom już mi wierz.

Дрэварыт з алегарычнай выявай шляхціча-«сармата», 1615 г.

Wzioł im Malworg y Hoynicz z kosztem, y lecz z szkodą,
Lecz ta naszym było naywiększą nagrodą.

Jan Albrycht. 1492 [rok]
Jan Albrycht, gdy chcę smierci wełowac stryjowskiey,
Wyprawił się z woyskiem swym do Ziemie Wołoskiey,
Ale srodze porażon iest na Bukowinie,
Której klęski pamiątka nie leda iak zginie.

Alexander. 1501 [rok]
Alexander prawami Królewstwo ozdobił,
Iako się był w Moskwie, niesławy dorobił.
Pracowity y szczyry, sprawiedliwy k temu,
Iakowym przystoi być Królowi kożdemu.

Zygmunt Wielki. 1507 [rok]
Wzięt na Polskie Królewstwo z Xięstwa Głogoskiego.
Bo nie miał w szczęściu, nie miał w godności równego,
Zygmunt Wielki był mężny, był y sprawiedliwy,
Ku swym łaskawy, Turkom y Niemcem straszliwy.

Хіба толькі адносна Жыгімонта Аўгуста гучыць лёгкі скепсіс, што да працаздольнасці гэтага манарха:

Zygmunt August I. 1548 [rok]
Zygmunt August spokoyny, nieskwapny, cierpliwy.
Do iutra rad odkładał, iednak sprawiedliwy.
Inflanty y Kurlandy zhołdował, ziednoczył
Litwę z Polską Koroną, w Unię złączył.

Увогуле ж, паводле аўтара гэтага твору, да рысаў «сармацкага» манарха належаць наступныя якасці – урачыстасць і цырыманіяльнасць:

Henryk 2. 1574 [rok]
Żaden tak do Krakowa ogromnie y stroynie
Król Sarmacki nie wiechał, żaden się tak hoynie
Nie stawił iako Henryk.

Манарх з'яўляецца абаронцам міру і спакою:

Władysław 4. 1632 [rok]
Władysław syn Zygmuntego wprzod w Moskwie obrany
Za cara, pod Chocimem gromił Bisurmany.
Potym w szczęściu, w pokoju rządził kray Sarmacki.

Але ж апафеоз сарматызму знаходзім у асобе Яна Сабескага, які быў слаўным ваёўнікам і адначасова паважаў шляхецкія свабоды:

Jan III. 1674 [rok]
Woysk Polskich Wielki Wódz Jan Sobeski szczęśliwy
Po zwycięstwie Chocimskim Elekt, iest życzliwy
Swobodzie Sauromackiey. Przy Jego dzielności,
Boże, Polską wyswobodź z Bisurman srogości.

Увогуле ж даследчыкі барока Рэчы Паспалітай адзначаюць, што базавыя паняцці сармата – адважны і слаўны жаўнер, патрыёт, чалавек, які змагаецца за дабро ўласнага стану і Айчыны[27]. Тут мы бачым поўную сугучнасць *«Pamiętnikiem Xiążat y Królow Polskich»* і твораў класіка літаратуры сарматызму Веспасіяна Кахоўскага, маючы на ўвазе найперш ягоны цыкл *«Lyricorum polskich»*. Этас сармацкага рыцара ў многім быў створаны таксама вядомым неалацінскім паэтам, «сармацкім Гарацыем» Мацеем Сарбеўскім[28]. Парадаксальным чынам у канцэпцыю сарматызму ўваходзіць і ананімнасць[29], магчыма, як прыкмета ўнутрыстанавай роўнасці. Вось і такі значны твор – *«Pamiętnik Xiążat y Królow Polskich»* – ананімны. Такое цяжка ўявіць пасля слынных паэтаў польскага барока. Але традыцыя ананімнай ваеннай лірыкі, жаўнерскай песні, якая перарастае ў ваярскі гімн, мае ў Польшчы глыбокія карані і ўзыходзіць да канца XV – XVI ст.

Сармацкая свядомасць абапіралася на прынцыпы шляхецкай свабоды і станавай дэмакратыі, ёй уласцівае перакананне неабходнасці абароны Рэчы Паспалітай ад знешніх ворагаў, у якіх панавалі надта адрозныя сістэмы дзяржаўнага ладу – дэспатызм (Турцыя і Расія) і абсалютызм (Прусія). Сармацкая шляхта была глыбока перакананая ў тым, што яна вылучаецца, як выспа свабоды сярод мора дэспатызму, і з гэтага вынікала

падстава для асаблівага саслоўнага і дзяржаўнага гонару[30]. У пісьменстве Рэчы Паспалітай пашыраным было выкарыстанне паняцця *antemurale Christianitatis* у дачыненні да ўласнай дзяржавы.

ПЛАЧ ПА ВЯЛІКІМ КНЯСТВЕ

Гісторыя перапіскі

Цягам 1747 – 1751 гг. дзейсны архіў Канцылярыі Вялікага Княства – Метрыка ВКЛ – быў перавезены з Вільні ў Каралеўскі архіў у Варшаву, дзе разам з Кароннай Метрыкаю склаў Таемны архіў (гэта значыць, асобны, ведамасны). Паводле пастановы Пастаяннай Рады (фактычна, ураду Рэчы Паспалітае) ад 10 студзеня 1777 г. у Варшаве пачалася перапіска кніг Метрыкі ВКЛ лацінскай графікай. Праўдападобна, што ў варшаўскіх канцылярскіх службоўцаў маглі ўзнікаць праблемы з чытаннем кірылічных тэкстаў. Але польская архівістка Ірэна Сулкоўска-Курасёва звяртае таксама ўвагу на неабходнасць уніфікацыі прынцыпаў працы з Метрыкамі Кароннай і Метрыкай ВКЛ: *«Obie Metryki – Koronna i Litewska – w drugiej połowie XVIII w. były wspólnie przechowywane i użytkowane, co wytworzyło między nimi powiązania kancelaryjne w postaci częściowej kopii Metryki Litewskiej i sumariuszy niemal całości tego zespołu wykonanych alfabetem łacińskim dla użytku kancelarii koronnej»*[31]. Тады было створана 29 вялікіх тамоў новых копіяў з 62 найдаўнейшых кніг Метрыкі, якія сёння захоўваюцца ў Галоўным Архіве Старажытных Актаў у Варшаве (AGAD)[32].

Цікавай падаецца ацэнка маштабаў працы самімі перапісчыкамі ў тэксце, які будзе аналізавацца ніжэй: *«...jest ona [praca – А. Дз.] poniekąd nudna, będzie długa, potrzebująca miejsca, ćiągu i pilnośći»*[33]. Кіраўнік гэтай канцылярскай каманды не ўпэўнены ў тым, што яму ўдасца закончыць перапіску, але спадзяецца на тое, што Кароль і Пастаянная Рада аддадуць яго наступцу загад завяршыць працу: *«W[asza] K[rólewska] M[iłość] z Radą swoją nieustającą w Czas przyszły, spodzieję się że się zechce, temu, kto moje służenia miejsce zastąpi rozkazać kończycz»*. У іншым месцы сцвярджаецца, што заканчэнне *«należy zostawić czasowi»*. З тэксту таксама вынікае, што перапісчыкі Метрыкі складалі адпаведную прысягу, дзе, праўдападобна, былі замацаваны абавязкі дакладна перадаваць тэкст дакументаў: *«Tym czasem: Ja Wierny WKMśći Poddany, to czynie, doczego wiedzie mnie przyśięgła powinność»*.

Такая важная акцыя, як стварэнне копіі гаспадарскага архіва ВКЛ, была абстаўленая адпаведнай сімволікай. Службовец канцылярыі, што кіраваў стварэннем новых кніг-копіяў, размясціў у першай кнізе-копіі адмысловую Прадмову[34]. Апроч таго, уступны тэкст аздоблены партрэтам Караля Станіслава Аўгуста і пастаральнымі мініяцюрамі: сюжэтнымі сцэнамі «пастух вядзе карову на вадапой» і «вязанне снапа», а таксама выявай анёла. *Invocatio* (рэлігійнае прысвячэнне) і *datum* (вызначэнне часу стварэння дакумента), з якіх распачынаецца ўся прадмова, таксама размешчаныя ў дэкаратыўным картушы. Трэба прыгадаць, якая інтэлектовая мода панавала ў другой палове XVIII ст. – у эпоху Асветніцтва з яго прагрэсізмам і пачуццёвым сенсуалізмам. Такія лірычныя малюнкі арганічна глядзеліся ў афіцыйных паперах, спалучаючы гратэскавы рэалізм з дыдактызмам і сентыменталізмам.

Нечаканасцю стала тое, што пасля гэтых пастаральных сюжэтаў размешчаны моцна экспрэсіўны тэкст, які мае асобны загаловак – «Potomność». У гэтай Прадмове маецца акрэсленне канцэпцыі праважой дзяржавы (*«Prawo gdzie w pogardzie, biedna tam Ojczyzna»*), падаецца ідэал Караля і прынцыпаў кіравання краем (*«Rzekniesz: nie mogł PAN sprawić zepsułego swiata. Nie mogł Praw władzy obok umieścić na swym stole. Dość zrobił: że ich więcej gryźć nie będą mole. Coż przeszłość zapomną się przekliną niedość na tem. Jeszcze się przed potomnym masz oczyszczać Światem... Że Kraju rząd był, prawa, w nieszczęśliwym stanie, łożył KRÓL zdrowie, skarby, by to wszystko sprawił»*). Як бачым, нягледзячы на дыдактычныя мэты, сама Прадмова, асабліва ў сваёй прэамбульнай частцы, не пазбаўленая пэўнага герметызму.

Але сам тэкст больш прысвечаны былой славе: *«O! Wieki! O! Czasy! Gdzie sąście! Kto was powróci! Kto was ośpiewa! Jak słodkie wasze wspomnienie!»* Далей аўтар ужо не ўзмацняе сродкі моўнай выразнасці, але канкрэтызуе свае думкі: *«Tej nieśmiertelnej Przeszłości, tych Czasów, w które Królowie, Narodu naszego, mając wszędy, nieodstępne boku swojego Rady, to wszystko, czynili Sami: Comocny, rozstropny, łagodny, pożyteczny, czyli na przyszłość, sprawiedliwy, bezpieczny, równy, albo, straszny, i ukazuiący Sąsiędzckiem Mocóm, rząd składa. O! Witoldzie! O! Jagiełło! O! Zygmuncie! Kazimierzu! Alexandrze! O! Wasze, i okolnych z Państwy Waszymi, Czasy!»*

Перамога войскаў Рэчы Паспалітай над маскавітамі, гравюра XVII ст.

У спісе манархаў, слава часоў якіх беспаваротна знікла, падаюцца імёны толькі тых, хто ў канцы XIV – пачатку XVI ст. былі альбо выключна Вялікімі князямі Літоўскімі, як Вітаўт і Жыгімонт Кейстутавіч, альбо Вялікімі князямі Літоўскімі і Каралямі Польскімі, як Ягайла, Казімір, Аляксандр. У той жа час Ян Альбрэхт, сын Казіміра і старэйшы брат Аляксандра, не прыгаданы ў гэтым тэксце, бо ён меў годнасць Караля Польскага, але не Вялікага князя Літоўскага. Такім чынам, у сваім эмацыйна напружаным тэксце аўтар прадмовы апелюе да дзяржаўнай традыцыі Вялікага Княства Літоўскага і менавіта па Вялікіх Княстве ўзносіць ён лямант.

Але не менш важныя ў гэтай дзяржаўнай традыцыі для аўтара прадмовы і зносіны з суседзямі – ідэалізаванымі вернымі саюзнікамі і васаламі: *«O! Abdułłach Mendligierej, Aminiak, Murtazy, Jemir, Jamgurczy, Abłungierym, Szyhahmet, Tywikiel! Perekopscy, Nahayscy, Zawołgscy, Astarachańscy, [Kasimowscy] chańscy, Carowie, Książęta! O! Woloszscy Stefanowie! I inni, w te Wieki graniczący! Raz dobrzy i spokojni sąsiedzi, raz Królow i Narodu naszego dannicy, hołdownicy, o pomoc przywrocenie do Dziedzictw swoich: O przytułek, w spomożenie zasilenie, błagający, raz na obronę Kraju naszego, z Ucznemi, Wojskami wywołani, walczący, i potne swoie konie w pobitych nieprzyiacioł namiotach uwiązujący!»*

Магчыма, асобнага тлумачэння патрабуе выкарыстанне ў Прадмове азначэнняў «польскі» – *«Poda Ci Polski dzieje»*, *«potęgi ostrości Szabli Polskiej»*. І ў ранейшыя часы – у канцы XVI – XVII стст., слова «польскі» стала выконваць функцыю прыметніка да назвы федэратыўнай дзяржавы – Рэчы Паспалітай. Падобна, што найперш такая тэрміналогія замацавалася сярод суседзяў, а з фармаваннем адзінага шляхецкага стану была цалкам прынятая і ўсярэдзіне дзяржавы. Як аналогію можна прыгадаць прыметнік «брытанскі», які з пачатку XVIII ст. акрэсліваў не толькі Англію і Уэльс, а таксама і Шатландыю. У XVIII ст., у час стварэння Прадмовы да копіі Метрыкі ВКЛ, ліцвінская свядомасць як бы ўваходзіла ў ярусы шляхецкай ідэнтычнасці, якія вянчаліся агульнадзяржаўнай прыналежнасцю (польскай) да Рэчы Паспалітай. Але нейкія нутраныя супярэчнасці з-за супадзення агульнадзяржаўнага акрэслення і канкрэтнага этнічнага ўсё ж існавалі, што не магло быць фактарам кансалідацыі федэратыўнай дзяржавы. Зрэшты, і шатландцы сёння не называюць сябе брытанцамі.

Традыцыя Трэнасу

Экспрэсіўная вобразнасць прадмовы адсылае чытачоў да ўжо архаічнай у другой палове XVIII ст. традыцыі трэнасаў. Першапачаткова трэны (грэц. *thrēnos* – плач), фрэны, ляманты ствараліся як пахавальныя казанні на смерць слыннай асобы[35]. «Threny» выбітнага польскага паэта Яна Каханоўскага (першае выданне – 1580 г.), напісаныя з нагоды асабістай трагедыі – смерці дачкі Уршулі, сталі адным з найбольш папулярных свецкіх твораў у Рэчы Паспалітай у канцы XVI – першай палове XVII стст.

У другой палове XVI ст. ужо ў Вялікім Княстве Літоўскім, а, дакладней, у 1576 – 1578 гадах у Слуцку, пры двары Юрыя Алелькавіча, «гісторыкам-паэтам» Мацеем Стрыйкоўскім была напісана паэма-хроніка *«O początkach, wywodach, dzielnościach, sprawach rycerskich i domowych sławnego narodu litewskiego, żemojdzkiego i ruskiego...»*[36] У сваёй гістарычнай панарамнасці

Кавалерыя Рэчы Паспалітай, малюнак пачатку XVII ст.

і ў адчуванні незваротнасці стратаў уступная частка працы Стрыйкоўскага блізкая да Прадмовы копіі Метрыкі:

Gdzie Gasztołd, Kieżgał, Wierszuł z skarby bogatymi,
Zabrzeżińcy, Litowar z państwy obfitymi?
Wszyscy jako mgła przeszli, a spraw ich nie znamy,
A ledwo, iż tu byli kiedyś, wspominamy.
Gdzie wasze święte sprawy, oni Radziwilowie,
Moniwidy, gdzie mężni są Chodkiewiczowie?
Gdzie dziś Kiszków hetmanów godna sława zaszła
I z Ostrogu onych książąt mężna dzielność zgasła?
Gdzie [z] Zbarażu, z Wiśniowca, z Zasławia kniaziowie?
Gdzie Sanguszkowie, w wojnie szczęśliwej wodzowie,
Którzy Ojczyznię swoją przeważną dzielnością
Szczycili, za to dziś są zakryci ciemnością.
Także i oni, wielscy litewscy księdzowie
W prochu leżą, ledwo się s nich Witołd ozowie.
A ono takich Witołdów tysiąc w Litwie było!
Cóż potym, gdy bez pisma wszystko s nimi zgniło.
W Moskwi Olgierd kopiją sam o ścianę skruszył,
Kiejstut praktyk i Lubart w Prusiech się krwią juszył.
Oni to przywłaszczają wszystko Witołdowi,
Bo żaden spraw swych pismem nie dał potomkowi.
Przeto, iż pióro złote dotąd nie powstało,
By heroes litewskie wieczności podało,
My ołowiem budzim po wtóre ich cnoty,
Niech ona dzielność ich bierze dank sławnej roboty[37].

Паэтычныя радкі Стрыйкоўскага падказваюць нам, дзеля чаго робяцца ўсе гэтыя пералічэнні слаўных асобаў – аўтар падае кароткі выклад сваёй *гераічнай* канцэпцыі гісторыі Вялікага Княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага. Падобныя ж мэты ставіў перад сабой і стваральнік Прадмовы да Метрыкі ВКЛ. Застаецца пытанне, ці быў службовец канцылярыі XVIII ст. знаёмы з творам XVI ст., бо паэму-хроніку *«O początkach...»* апублікавалі толькі праз 400 гадоў пасля яе стварэння – у 1978 г.

Але ж ёсць і друкаваныя ў XVII ст. творы гэтага жанру. У 1608 г. Мялеці Сматрыцкі напісаў свой палемічны *«Трэнас»* або *«Лямант адзінай Святой Апостальскай Усходняй Царквы з тлумачэннем дагматаў веры»* (выдадзены ў 1610 г.). Узяўшы за аснову

жанр «ляманту», Сматрыцкі быў арыгінальным у пашырэнні яго межаў і магчымасцяў[38]. Вобраз-алегорыя Царквы, якая плача – гэта творчая знаходка пісьменніка. Трэнас прысвячаецца ўжо не толькі асобе, аплакваюцца цэлыя канфесіі і грамадскія інстытуты. Твор Сматрыцкага больш баракальны, формулы зваротаў і заклікаў да слаўных асобаў, пералічэнне іх імёнаў у гэтым палемічным помніку найбольш класічныя для жанру: *«Дзе зараз той каштоўны каменьчык, як свяцільнік зззяючы карбункул, якія паміж іншымі перламі, як сонца паміж зорамі, у кароне галавы маёй насіла – дом князёў Астрожскіх, які бляскам светласці старажытнай веры сваёй над усімі іншымі свяціў? Дзе і іншыя дарагія і таксама каштоўныя той жа кароны камені, дабрародныя рускіх князёў дамы, неацэнныя сапфіры, бясцэнныя дыяменты, княжаты Слуцкія, Заслаўскія, Збаражскія, Вішнявецкія, Сангушкі, Чартарыйскія, Пронскія, Ружанскія, Саламярэцкія, Галаўчынскія, Крошынскія, Масальскія, Горскія, Сакалінскія, Лукомскія, Пузыны і іншыя без лічбы, якіх пералічваць паасобку была б доўгая справа? Дзе пры гэтых і іншыя неацэнныя мае скарбы, радавітыя, гавару, слаўныя, вялікадумныя, моцныя і старадаўнія, ва ўсім свеце ў добрай пашане, праслаўленыя адвагаю і мужнасцю народу рускага дамы – Хадкевічы, Глябовічы, Кішкі, Сапегі, Дарагастайскія, Войны, Валовічы, Зяновічы, Пацы, Халецкія, Тышкевічы, Корсакі, Храбтовічы, Трызны, Гарнастайскія, Бокії, Мышкі, Госкія, Сямашкі, Гулевічы, Ярмалінскія, Чалганскія, Каліноўскія, Кірдзеі, Загароўскія, Мялешкі, Багавіціны, Паўлоўскія, Сасноўскія, Скуміны, Пацеі і іншыя?»*[39]

З *«Трэнасам»* Мялеція Сматрыцкага ідэйным зместам шмат у чым пераклікаецца паэма-«лямант» *«На жалосное преставление отца Леонтия Карповича»* (1620)[40]. Тэматычна і паводле стылістыкі да трэнасаў далучаюцца творы ўкраінскай літаратуры: *«Лямент дому княжат Острозских...»* (1603), *«Песнь [в] Волошэх о Хоцімю зложона»* (1620), *«Верше на жалобный погреб заиного рыцера Петра Конашевича Сагайдачного»* Касіяна Саковіча (1622). Гэта былі панегірычныя і элегійныя, але не віншавальныя творы[41]. Трэба адзначыць, што названыя тэксты ўсталёўвалі ў Рэчы Паспалітай літаратурную традыцыю агітацыйна-дыдактычнай функцыі трэнасаў. Такі ж кірунак быў развіты і ў польскамоўных творах, два з якіх нагадваюць *«Трэнас»* Мялеція Сматрыцкага: *«Плач тужлівай Польшчы...»* (*«Lament frasowej Polski na polaki... napisany przed sejmem»*) – рукапіс, датаваны 1639 г. у зборніку Самюэля Дамяновіча[42], і *«Жалобны голас маці да сыноў Айчыны»* (*«Głos płaczliwy matki do synów Oyczyzny do obywatelów tak Koronnych iako y W. X. L.»*; без месца выдання, 1697)[43]. Гэтыя творы маюць выразнае грамадскае гучанне.

Такі невялікі агляд літаратурных і гістарыяграфічных помнікаў спатрэбіўся дзеля таго, каб паказаць, як у канцы XVI – XVII стст. трэнас эвалюцыянаваў ад сведчанняў асабістай жалобы ці ўзнясення выдатнай асобы – да палітычнага тэксту. Прадмова да транслітараванай копіі Метрыкі паўстала на фоне багатай традыцыі трэнасаў. Усё ж з'яўленне тэксту гэтага жанру ў 1777 г. застаецца феноменам, наўмыснай аўтарскай архаізацыяй, якая адсылае чытача бліжэй да эпохі, што аплакваецца ў тэксце.

Аўтарства прадмовы

У самым канцы гэтай Прадмовы пададзена своеасаблівая інтытуляцыя – вызначэнне асобы, ад якой зыходзіць дакумент. Асноўным почыркам напісана: *«Waszej Królewskiej Mości, Hospodara M(oj)ego Najmiłościwszego, Prześwietnej Nieustaiącej Rady»*. Пасля слова *«Najmiłościwszego»* ў фразу зробленая ўстаўка іншаю рукою: *«Najwieczniej Jej poddany I naiżyczliwiejszy»*. І тым жа почыркам дапісана: *«Posiuszny obywatei Antoni Korwin Kossakowski»*. Такім чынам, аўтарства тэксту прадмовы вызначаецца зусім дакладна, а больш хуткі почырк правак належыць, хутчэй за ўсё, самому Антонію Корвіну Касакоўскаму. Варта крыху прыпыніцца на біяграфіі гэтай асобы.

Прыналежны да гербу «Слепаўрон» прыдомку «Корвін» Антоні Касакоўскі нарадзіўся ў 1735 г. Ён традыцыйна распачаў службовую кар'еру – у 1759 г. быў абраны дэпутатам Трыбуналу ВКЛ, а 10.IX.1762 атрымаў годнасць харунжага пяцігорскага войскаў ВКЛ. У элекцыі Станіслава Аўгуста ў 1764 г. браў удзел ужо як ротмістр і стражнік Ковенскі. А каля 1765 г. Антоні Касакоўскі заняў важную для нашай тэмы пасаду – пісара земскага Ковенскага[44]. Менавіта канцылярская дзейнасць пакінула яго імя ў гісторыі. Праз тое, што Антоні Касакоўскі як пісар ведаў кірылічнае пісьмо і старабеларускую мову, у 1777 г. у Варшаве ён быў пакліканы да арганізацыі транслітарацыі і капіявання кніг Метрыкі ВКЛ. С. Пташыцкі проста называў яго «перакладчыкам рускай мовы»[45]. Тое, што Антоні Касакоўскі выканаў значную ролю ў працэсе транслітарацыі, сведчыць прадмова яго аўтарства.

У пэўным сэнсе ўступны тэкст да Метрыкі напісаны як палітычны маніфест. Каб ацаніць грамадскае гучанне гэтай прадмовы, трэба прыгадаць тагачасны палітычны кантэкст і лёс сям'і Касакоўскіх у другой палове XVIII ст.

Дрэварыт, прысвечаны слаўным дзеям вялікага гетмана літоўскага, віленскага ваяводы Яна Караля Хадкевіча. Аўтар невядомы. З кнігі «Sacra lithothesis in prima templi, Magnae Virgini Matri dedicati, erectione a patribus Collegii Crosensis S. I., liberalitate... Ioannis Caroli Chodkiewicz, palatini Vilensis, ... fundati auspicato celebrata ab eiusdem Collegii Chodkieviciani Studiosa iuventue descripta et honori eiusdem liberalissimi fundaroris oblate» (Вільня, 1621 г.)

Касакоўскія

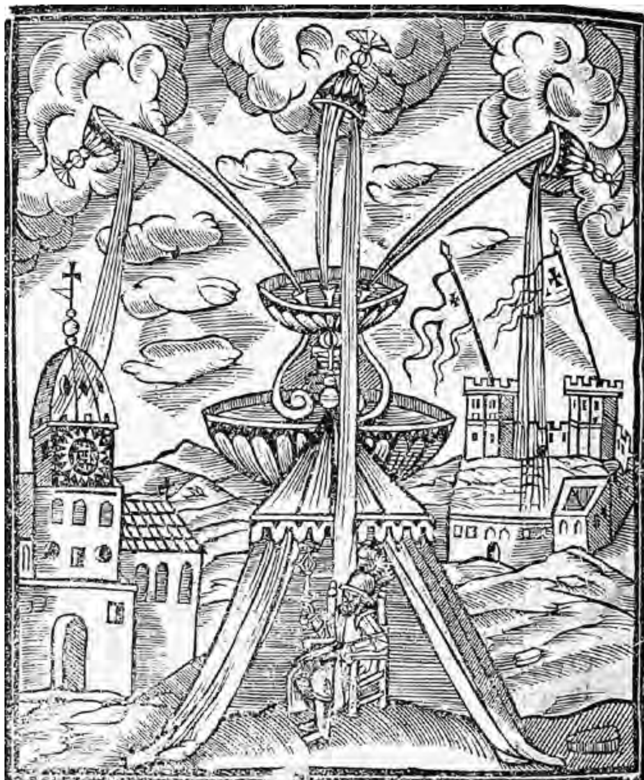
Антоні быў старэйшым братам двух вельмі заўважных у Вялікім Княстве асобаў – Язэпа Казіміра (нарадзіўся ў 1738 г.) і Шымана Марціна (нарадзіўся ў 1741 г.) Касакоўскіх[46]. Юзаф абраў духоўную кар'еру і ў 1781 г. стаў біскупам Інфлянцкім. Між іншым, з інфлянцкімі пасадамі надалей быў звязаны і Антоні, які ў 1789 г. атрымаў годнасць кашталяна Інфлянцкага[47].

Калі ў 1788 г. названы пазней Чатырохгадовым (Вялікім) сейм пачаў рэалізоўваць свае рэформы, а потым у 1791 г. зацвердзіў Канстытуцыю 3 мая, малодшыя Касакоўскія апынуліся ў ліку лідэраў Таргавіцкай канфедэрацыі, створанай у красавіку – маі 1792 г. з мэтаю рэстаўрацыі ранейшага дзяржаўнага ладу[48]. Падобна, што Канстытуцыя 3 мая магла даць шанец на мадэрнізацыю краіны, але атмасфера эйфарыі вакол прыняцця Канстытуцыі аказалася паказной і часовай. Замах на састарэлы дзяржаўна-палітычны лад зноў раскалоў грамадства і стаў выгаднай зачэпкай для замежнага ўмяшання[49]. Правадыры Сейму абвясцілі сваіх праціўнікаў ворагамі Айчыны і здраднікамі, Канстытуцыю было забаронена нават інтэрпрэтаваць.

У Вялікім Княстве апаненты рэформаў 25 чэрвеня 1792 г. у Вільні ўтварылі Генеральную канфедэрацыю ВКЛ, Акт якой адрэдагаваў Язэп Касакоўскі. І калі Канстытуцыя 3 мая фактычна пераўтварала Рэч Паспалітую ва ўнітарную дзяржаву, то канфедэраты ВКЛ прысягнулі ўмацоўваць непадзельнасць дзяржавы і захоўваць унію ВКЛ з Польшчай. Генеральная канфедэрацыя ВКЛ 13 жніўня 1792 г. пагадзілася злучыцца з Генеральнай Кароннай канфедэрацыяй пры ўмове захавання ранейшай уніі, самастойнай судовай сістэмы і традыцыі правядзення сеймаў у Гародні.

Імкнучыся рэалізоўваць аўтанамісцкую адносна Польшчы палітыку, Язэп Касакоўскі, апроч іншага радца Генеральнай канфедэрацыі ВКЛ, дамогся падзелу Скарбовай Камісіі Абодвух Народаў і аднаўлення дзейнасці ў Гародні Скарбовай Камісіі ВКЛ, а таксама вылучэння Адукацыйнай Камісіі ВКЛ са складу Нацыянальнай Адукацыйнай Камісіі. Шыман Касакоўскі, які прыбыў у Айчыну разам з корпусам расійскіх інтэрвентаў[50], быў прызначаны Генеральнай канфедэрацыяй ВКЛ польным гетманам[51]. Як сцвярджалі сучаснікі, кіраванне Касакоўскіх у Вялікім Княстве адзначанае пераследам палітычных праціўнікаў, рабаваннем дзяржаўнай і канфіскацыяй прыватнай маёмасці. А ўвогуле за таргавічанамі стаялі расійскія багнеты і грошы.

Дрэварыт, прысвечаны вялікаму гетмана літоўскаму Яну Каралю Хадкевічу



Падчас паўстання 1794 г. братоў Касакоўскіх арыштавалі. Найбольшую нянавісць выклікаў Шыман – генерал-паручнік расійскіх войскаў і польны гетман ВКЛ. 25 красавіка 1794 г. аб адзінаццатай гадзіне перад поўднем, адразу ж пасля вынясення выраку, яго публічна павесілі на Ратушным пляцы ў Вільні «на французскі манер» – на ліхтары[52]. Біскуп Язэп быў пакараны смерцю 9 мая 1794 г. на Кракаўскім прадмесці ў Варшаве[53].

Антоні Касакоўскі таксама далучыўся да Таргавіцкай канфедэрацыі ў 1792 г. Аддзел Рамуальда Гедройца арыштаваў Антонія ў красавіку 1794 г. ва ўласнай сядзібе – у Марцінішках пад Вільняй. Патрыятычная прэса патрабавала паставіць яго перад крымінальным судом. На пачатку чэрвеня Касцюшка асабіста загадаў вызваліць з-пад варты Антонія Касакоўскага. Праз тры гады, 25 верасня 1798 г., аўтар прадмовы да транслітараванай Метрыкі незаўважна для іншых памёр у сваім доме ў Марцінішках.

Польскія гісторыкі, якія даследуюць эпоху Падзелаў, маюць рацыю, калі сцвярджаюць, што асобны патрыятызм Вялікага Княства быў для Рэчы Паспалітай сепаратызмам і разбураў аб'яднаную дзяржаву, а таксама ў канцы XVIII ст. часта кідаў патрыётаў Вялікага Княства ў абдымкі Расіі. Хоць вядома, выключна польскі погляд далёка не ўсё можа патлумачыць у тых падзеях.

Асабіста мяне тэкст Антонія Касакоўскага і лёс аўтара пераконвае ў тым, што паміж палкім патрыятызмам і здрадаю існуе вельмі хісткая мяжа. Ідэолагі ствараюць свае гістарычныя утопіі і праз уласную заангажаванасць гатовыя перайсці да іх адмаўлення[54]. У такім разе, Прадмова да Метрыкі была не толькі плачам па Вялікім Княстве, але і па аўтару гэтай Прадмовы – па самім сабе.

1777 г., чэрвеня 13. Варшава. – Прадмова Антонія Корвіна Касакоўскага да транслітэраванай копіі Метрыкі ВКЛ[55]

AGAD. Zespół Metryka Litewska, Księga 191A, аркуш 1-7. Арыгінал.

W Imie BOGA Wszechmogącego za Panowania Nayiaśnieyszego STANISŁAWA AUGUSTA Króla Polskiego, Wielkiego Xiążęci Litewskiego, Ruskiego, Pruskiego, y Innych etc, Pana, Pana Naszego Miłościwe(go). Z wyraznego Jego Królewskiego Wieliczeństwa rozkazania, za zdaniem Nieustaiącey przy boku Jego Królewskim zostaiącey Rady AKTA Oboyga Narodow w Metryce W. X. L. znayduiące się, Roku MDCCLXXVII Miesiąca Czerwca Dnia 13 Panowania Jego Królewskiey Mości, XIII Roku przepisywać zaczęte. [...]

POTOMNOSC

gdy czas przeszly z rachunki przyzowiesz, Poda Ci Polski dzieie: Co więc o nich powiesz. Zamniemasz sprzykrzy Ci się slękniesz zadumniana, poruszy Cie do gniewu nie iedna odmiana, lecz jak KRÓLA mądre Wyrazy zobaczysz, Lzami zlana, Twarz Panską ucscić pieśnią raczysz. Powie Ci o Nim SŁAWA, bo Ja umie chować Wielkich Królow i w cieniach by mogli wiekować Jey odglos niesmiertelny, poki słonce swieci, Głosząc czyny z nim równo przez cały krąg leci. Wiadoma więc nadarzeń niecne wyklniesz lata. Rzekniesz: nie mogł PAN sprawić zepsułego swiata, ni(e) mogł Praw władzy obok umieścić na swym stole. Dość zrobił: że ich więcey gryśćnie będą mole. Coz przeszłość zapomną się przekliną niedosć natem. Jeszcze się przed potomnym masz oczyszczać Swiatem. Oddasz z Spraw ścisłą liczbę. Twoy upor drzemanie. Ze Kraiu rząd, był, prawa, w nieszczęśliwym stanie. Lozył KRÓL zdrowie, skarby, by to wszystko sprawił. Lecz nierząd dobrym chęciom oporem się stawił. Ładrzą krnąbrych potomków nie iedne mogiły, (a) ze ten złoty porządku gnusno opuściły. Jak się stanie bo kozdy, kto rozum ma, przyzna. KRÓL, Prawo, gdzie w pogardzie, biedna tam Oyczyzna. Nadzieią znisz twe loty pozwol się sprowadzić. Ach! Zawsze czas przytomny o porządku radzić. Zgodo sluchay, zaufay, na tak dobrym Panie. Uznasz ze Kray zakwitnie, przez Jego staranie, (a) Lege ze złoty czas porządku.

NAYJAŚNJEYSZY KRÓLU!
Prześwjetna Rado!

Wyrazną Waszey Królewskjej Mosci wole, którą prześwietna nieustaiąca Rada, zdaniem swoim, iednomyslnie uwielbiła, ia, nie z usta nawiaiąc się zaczolem wypełniać. O to iuz skutki. Prawda, MILOSCIWY HOSPODARU. Prześwietna Rado! Ia, sam do tey pozney pracy, i której dokonczenie nalezy zostawić czasowi: byłeby on dla dobra Narodu naszego był stateczniejszy, iak dotąd miałem niewymarną ochotę. Wzdy porządliwość wiadomośći, wrodzona człowiekowi abym oczewisciey dopatrzywszy, iuz osadzonych w wieczności PANOW Narodowych przestronność rządzenia, iak wolny obywatel, y przystosowawszy sternictwo, władność, zachowania się z graniczącemi. Owych do ninieyszego, pod iakim niebios wyroki zmartwic nas chcieli czasu: acz niesą One tak nielitościwe, tak tyranskie, y niewolące, aby na kogo niechcącego iarmo zelazne narzucały do pochwał Tym sprawiedliwie naleznych, y spiewanych od Potomnosci, przydał moie uszanowanie. Y nadto, Ich grobowce zlał Lzami, kwieciem obsypał.

O! Wieki! O! Czasy! Gdzie sąśćie! Kto was powróći! Kto was ośpiewa! Iak słodkie wasze wspomnienie!

Jakiego ia WASZEY KRÓLEWSKIEY MOSCI, y rodowitością, którą iednoczy, upowaznia, zgodna miłość dobra powszechnego Swietnym Obywatelom, Przeswietną te Radę składaiącym, nayrostropnieyszym Męzom, po naydłuszym opatrznie od oney wspieranym panowaniu, winienem bez końca życzyć.

Ludzkie umysły rozliczne, sklonnośći wazenia, zabawy, czynienia, upodobania. Ja, zasmakowałem nader, rozpływam się, wcenieniu. Tey niesmiertelney Przeszłośći, tych Czasów, w które KRÓLOWIE, Narodu naszego, maiąc wszędy, nieodstępne boku swoiego Rady, to wszystko, czynili Sami: Co mocny, rostropny, lagodny, pożyteczny, czyli na przyszłość, sprawiedliwy,

Дрэварыт, прысвечаны вялікаму гетмана літоўскаму Яну Каралю Хадкевічу

bezpieczny, równy, albo straszny, y ukazuiący Somsiędzckiem[56] *Mocóm, rząd składa. O, Witoldzie! O, Jagiełło! O, Zygmuńcie! Kazimierzu! Alexandrze! O Wasze, y okolnych z Państwy Waszymi, Czasy! O, Abdułłach Mendligierey, Aminiak, Murtazy, Iemir, Iamgurczy, Abłungierym, Szyhahmet, Tywikiel! Perekopscy, Nahayscy, Zawolgscy, Astarachańscy*[57] *chanscy*[58]*, Carowie, Xiązęta! O, Woloszscy Stefanowie! Y inni, w te Wieki graniczący, raz dobrzy y spokoyni somsiedzi*[59]*, raz Królow y Narodu naszego dannicy, hołdownicy, o pomoc przywrocenie do Dziedzictw swoich. O przytułek, wspomozenie zasilenie, błagający, raż na obronę Kraju naszego, z Uczniemi, Woyskami wywołani, walczący, y potne swoie konie w pobitych nieprzyiacioł namiotach uwiązuiący! Wy, Swiadkowie, choć wzmieszanych z Ziemią popiołach rządu, potęgi ostrości Szabli Polskiey, ale to iuż przeszło. O, Czasy! Co ia! Wiele o tym napisano: zostaie wiele wiele nienapisanego. Ia W(aszej) K(rólewskiej) M(o)śći y Przeswietney IEGO Nieustaiącey Radzie, do widzenia, tę początkową pracę przynoszę iest ona poniekąd nudna, będzie długa, potrzebuiąca mieysca, ćiągu y pilnośći. Abym więc choć mam ochote, one do skutku przywiodł y iuz sobie niepodchlebiam, y o tym donosze*[60]*. W(asza) K(rólewska) M(ość) z Radą swoią nieustaiącą w Czas przyszły, spodzieię się że się zechce, temu, kto moje słuzenia mieysce zastąpi, rozkazać kończyc Tym czasem: Ia Wierny W(aszej) K(rólewskiej) M(o)śći Poddany, to czynie, doczego wiedzie mnie przyśięgła powinność.*

Waszey Królewskiey Mośći,
Hospodara M(oi)ego Naymiłośćiwszego
Naiwieczniej Jej poddany i naiżyczliwiejszy,
Przeswietney Nieustaiącey Rady
Posłuszny obywatel
Antoni Korwin Kossakowski.

1777 г. чэрвеня 13. Варшава. – Прадмова Антонія Корвіна Касакоўскага да транслітэраванай копіі Метрыкі ВКЛ (пераклад на беларускую мову)[61]

AGAD. Zespół Metryka Litewska, Księga 191A, аркуш 1-7. Арыгінал.

У Імя БОГА Усемагутнага, за Панаваннем Найсвятлейшага СТАНІСЛАВА АЎГУСТА Караля Польскага, Вялікага Князя Літоўскага, Рускага, Прускага і Іншых etc. Пана, Пана Нашага Міласцівага, па выразнаму Яго Каралеўскай Вялікасці загаду, паводле меркавання Пастаяннай пры боку Яго Каралеўскім прысутнай Рады, АКТЫ Абодвух Народаў, якія знаходзяцца у Метрыцы ВКЛ, Году MDCCLXXVII, Месяца Чэрвеня, дня 13, Панавання Яго Каралеўскай Міласці XIII Году, перапісваць пачата.

НАШЧАДАК,

калі час мінулы паклічаш да рахункаў, падам Табе Польскую гісторыю. Што ж пра яе скажаш? Надакучлівыя павучанні Ты адкінеш у задуменні. Падштурхне Цябе да гневу не адна перамена. Але пабачыш, як мудры словы КАРАЛЯ. Заліты слязьмі Твар Панскі пажадаеш ушанаваць песняй. Распавяду Табе пра Яго СЛАВУ, бо Я умею выхоўваць. [Слава] Вялікіх Каралёў і ў цяню магла б працягвацца вечна. Яе водгук бессмяротны, пакуль свеціць сонца. Абвяшчаючы іх учынкі, яна ляціць праз цэлы круг. Вядома ж, даганяючы ганебнае, праклянеш гады. Вымавіш: не мог БОГ паправіць сапсаваны свет! Не мог размясціць Закон каля ўлады на сваім троне! Зрабіў досыць, што не будзе іх болей грызці моль. Што ж, мінуўшчына забудзецца, праклінаючы яе за нікчэмнасць. Яшчэ перад нашчадкам мусіш ачысціць Свет. Адмовішся ад малой лічбы Спраў. Твая ўпартасць прыхаваная. Бо Краю ўрад, права былі ў нешчаслівым стане, аддаваў КАРОЛЬ здароўе, скарбы, каб тое ўсё паправіць. Але безуладдзе аказвала супраціў добрым намерам. Ладзячы непаслухмяным нашчадкам не толькі магілы, а апатычна пакінулі гэты залаты парадак. Так станецца, бо кожны, хто разумее, мае прызнаць: дзе ў пагардзе КАРОЛЬ, Права, бедная там Айчына. Надзея знішчыць такі стан май ласку спраўдзіцца. Ах, заўжды час свядомы аб парадку раіцца. Згодны слухаць, даверся такому добраму Пану. Даведаешся, што Край заквітнее праз Яго стараннасць, (а) [праз закон][62] зробіцца залатым часам парадку.

НАЙСВЯТЛЕЙШЫ КАРОЛЬ!
Цудоўная Рада!

Выяўляючы Вашай Каралеўскай Міласці волю, перад якой цудоўная пастаянная Рада меркаваннем сваім аднагалосна схіляецца, я, не чакаючы іншых тлумачэнняў з Вашых вуснаў, пачаў выконваць. Праўда – о, гэта ўжо вынікі. МІЛАСЦІВЫ ГАСПАДАР, Цудоўная Рада! Я сам [далучыўся] да гэтай позняй працы, заканчэнне якой належыць пакінуць часу. Была бы яна для дабра Народу нашага станоўчай, як да таго меў вялікую ахвоту. Упарадкаванасць паведамленняў, уласцівая чалавеку як свабоднаму грамадзяніну, каб відавочней прыглядзеўшыся на велічнасць кіравання ўжо пазасталых у вечнасці Народных

Алегарычная постаць у стражытнарымскім строі з геральдычнымі сімваламі Яна Рудаміна-Дусяцкага. Выява цікавая тым, што прысвечаная смерці гэтага браслаўскага шляхціча ў Хоцімскай вайне з туркамі ў 1621 г. Аўтар невядомы. З кнігі «Memoriae aeternae... Ioannis Rudamina Dusiatski tribuni Brasłaviensis anno D[omini] 1621... vita functi, et filii eiusdem... Georgii, S. R. M. aulici et depiferi, in... bello Turcico sub Chocimo... occisi... in funere eorundem... dedicabat Michael Borkowski s. theol. auditor in Acad. Vilnensi» (Вільня, 1622 г.)

УЛАДАРОЎ, іх правадырства, уладарнасць, захаванне адносінаў з суседзямі. Тыя да цяперашняга часы, хацелі нас спаралізаваць пад якой-небудзь падставаю. Але ж нясуцца яны так бязлітасна, так па-тыранску і па-нявольніцку, каб на кагось нязгоднага на пахвальбу накінуць жалезнае ярмо. Тым справядлівей належыць апяваць Нашчадкам і надаваць маё ўшанаванне – і надта [ўшанавання]. Іх магілы абліў слязьмі, абсыпаў кветкамі.

О, Вякі! О, Часы! Дзе вы ёсць! Хто вас верне! Хто вас апяе! Якія салодкія вашыя згадкі!

Іх я павінен бясконца зычыць ВАШАЙ КАРАЛЕЎСКАЙ МІЛАСЦІ і сапраўдным Выдатным Грамадзянам, якія складаюць Цудоўную гэтую Раду, што аб'ядноўвае, упаўнаважвае дзеля любові да агульнага дабра найспрактыванейшых Мужоў, дзеля прадбачлівай падтрымкі яе ўладарання.

Людскія розумы адрозныя, [як і] ахвота абдумвання, забаваў, здзяйсненняў, прыхільнасцяў. Я адчуў надзвычайны смак, растаяў, ацаніў Тую несмяротную Мінуўшчыну, тыя Часы, у якія КАРАЛІ Народу нашага, маючы паўсюль неадступна пры сваім боку Раду, учынялі ўсё гэта самі: здзяйснялі ўладу моцна, разважна, асцярожна, карысна, ці, на будучыню, справядліва, бяспечна, роўна альбо застрашваючы і стрымліваючы Суседскую Магутнасць. О, Вітаўт! О, Ягайла! О,

Жыгімонт! Казімір! Аляксандр! О, Вашыя і блізкія да Панавання Вашага Часы! О, Абдулах Мендлігірэй, Аміняк, Муртаза, Ямір, Ямгарчы, Абдулгерым, Шыхагмет, Тывікель! Перакопцы, Нагайцы, Заволжцы, Астраханцы, Касімаўцы – Ханы, Цары, Князі! О, Валахі Стэфанавыя! І іншыя ў тыя Вякі сумежнікі! Раз добрыя і спакойныя суседзі, раз Каралёў і Народу нашага даннікі, васалы, якія моляць аб дапамозе ў вяртанні сваёй Спадчыны, аб прытулку, аб дапамозе падмацаваннем. Раз змагаючыся, пакліканыя на абарону Краю нашага, і прывязваючы сваіх потных каней у намётах разбітых непрыяцеляў! Вы хоць і Сведкі змяшанай з прахам Зямлі збруі[63]*, сілы і вастрыні Шаблі Польскай, але гэта ўжо прайшло. О, Часы! Што я! Багата аб тым напісана, застаецца багата-багата ненапісанага. Я В[ашай] К[аралеўскай] Міласці і Цудоўнай ВАШАЙ Пастаяннай Радзе для азнаямлення гэтую пачатковую працу прыношу. Ёсць яна часткова нуднай, будзе доўгай, патрабуе месца, працягласці і пільнасці. Такім чынам, хоць маю ахвоту яе прывесці да поспеху і ўжо сябе не хвалю, аб гэтым даношу. В[ашая] К[аралеўская] М[іласць] з Радаю сваёй пастаяннай у Будучыні, спадзяюся, калі захоча, таму, хто майго служэння месца заступіць, загадае закончыць. Тым часам, Я, Верны В[ашае] К[аралеўскае] М[іла]сці Падданы, гэта раблю, да чаго вядзе мяне абавязак прысягі.*

Вашай Каралеўскай М(іл)асці,
Гаспадара М(ай)го Найміласцівейшага,
Найвечны Яе падданы
І найзычлівейшы
Цудоўнай Пастаяннай Рады
Паслухмяны грамадзянін
Антоні Корвін Касакоўскі

Такім чынам, мы бачым, што гэтыя два помнікі розняцца стылістыкай, прызначэннем ды часам стварэння. Але яднае іх эпічнасць візіі гісторыі ды своеасаблівы «прыём выключэння». У *«Pamiętniku Xiążat y Krόlow Polskich»* падзеі гісторыі Вялікага Княства Літоўскага так і не сталі раўнапраўнымі поруч з гісторыяй Польшчы. Аўтар *«Potomności»* выключыў з ліку важных для яго манархаў уласна Польскіх Каралёў – тых асобаў, якія не былі адначасова Вялікімі князямі Літоўскімі. Нагадаем, што абодва гэтыя тэксты былі створаныя ў часы Рэчы Паспалітае, а Прадмова да транслітараванай копіі Метрыкі ВКЛ да таго ж у XVIII ст. – у перыяд найбольшай інтэграцыі гэтай канфедэратыўнай дзяржавы, стаўшай фактычна федэрацыяй. Тым не менш, адасобленая свядомасць ліцвінскай шляхты захавалася і тады. А можа нават і абвастрылася разам з уздымам самой тэмпературы грамадскага жыцця ў другой палове XVIII ст. Але падобнымі канстатацыямі мы ні ў якім разе не раскрыем пытання ідэнтычнасці шляхты ВКЛ – адчуванне апрычонасці было толькі часткаю, хай і значнай, станавай ментальнасці.

ШМАТУЗРОЎНЕВАЯ ІДЭНТЫЧНАСЦЬ

Ці пойдзем мы шляхам пабудовы строгай схемы падобнай ідэнтычнасці? Наўрад ці гэта вырашыць нашы праблемы разумення свету ліцвінскага шляхціца, бо ўсе кампаненты такой свядомасці насамрэч перапляталіся і ў гэтым узаемадзеянні ўтваралі новую сістэму ўяўленняў і каштоўнасяў. Паспрабуем вызначыць ярусы такой сістэмы, разумеючы, што гэта не іерархічная структура, а адносна пластычная карціна.

Персанальная ідэнтычнасць была павязаная са станавай шляхецкай ідэнтычнасцю. Безумоўна залежнаю ад станавай была палітычная ідэнтычнасць, але апошняя ўсё ж не пакрывалася цалкам першай. Бо апроч палітычна-прасторавай арыентацыі палітычная ідэнтычнасць улучала розныя формы лаяльнасці – ад патрона да Караля і Вялікага князя. Асобна можна казаць пра культурную ідэнтычнасць шляхты, якая мела імаверны характар – шляхецкія культурныя сэнсы дамінавалі над канфесійнымі. А шчырасці веры не перашкаджала слабая арыентацыя ў догматах.

Такім чынам, мы атрымліваем дынамічную сістэму, усе элементы якой былі настолькі дасканалымі і дапасаванымі адзін да аднаго, што свет, які ствараўся ў выніку, быў кансерватыўным. Асабліва ў дачыненні да іншых станаў і краінаў. Гэтае ахоўніцтва мела велізарны патэнцыял, але ж ім трэба было ўмець распарадзіцца. ✱

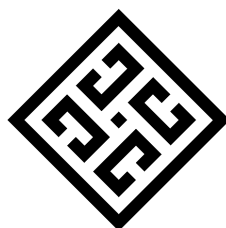
---

[1] Druszkiewicz Stanisław Zygmunt // Polski Słownik Biograficzny. T. 5. 1939 – 1946. C. 400; Sajkowski S. Nad staropolskimi pamiętnikami. Poznań, 1964. C. 56.
[2] Czapliński W. Wstęp // Pamiętniki Paska. Wrocław, 1952. C. IX-X.
[3] Druszkiewicz Stanisław Zygmunt. Pamiętniki 1648 – 1697 / Opracował Wagner M. Siedlce, 2001. C. 83.
[4] Druszkiewicz S. Z. Pamiętniki... C. 85-86.
[5] Poczobut Odlanicki J. W. Pamiętnik (1640 – 1648) / Opracował Rachuba A. Warszawa, 1987. C. 9.
[6] Улашик Н. Введение в изучение белорусско-литовского летописания. М., 1985. С. 158-172; Чамярыцкі В. Беларускія летапісы як помнік літаратуры. Мн., 1969. С. 144-148.
[7] Jučas M. Lietuvos metraščiai ir kronikos. Vilnius, 2002. C. 51-66.
[8] Suchocki J. Geneza litewskiej legendy etnogenetycznej. Aspekty polityczne i narodowe // Zapiski historyczne. T. 52. 1987. Z. 1. C. 27-67.
[9] Poskromić – паходзіць ад *po-* і даўняга *skromić* 'powściągać, hamować' (Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny / Pod red. Zgółkowej H. T. 31. Poznań, 2001. C. 125); *skromić* – 'powściągać, poskramiać, ukracać, uśmierzać' (Reczek S. Podręczny słownik dawnej polszczyzny. Wrocław – Warszawa – Kraków, 1968. C. 451).
[10] *Srogi* – 'surowy, okrutny, budzący strach, severus, crudelis, terribilis' // Słownik staropolski / PAN. T. VIII. Z. 5 (52). Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk, 1980. C. 385-386).
[11] Druszkiewicz S. Z. Pamiętniki... C. 84.
[12] Гл. падрабязней: Brundage J. A. The Crusades, Holy War and Canon Law. Aldershot, 1991.
[13] Keen M. N. The Laws of War in the Late Middle Ages. London – Toronto, 1965. C. 64.
[14] Keen M. N. The Laws of War in the Late Middle Ages. C. 66; Матузова В., Назарова Е. Крестоносцы и Русь. Конец XII в. – 1270 г. М., 2002. С. 17.
[15] Brundage J. A. The Crusades, Holy War and Canon Law. Aldershot, 1991. C. 104.
[16] Матузова В., Назарова Е. Крестоносцы и Русь. С. 17.
[17] Saunders J. J. The Crusade as a Holy War // The Crusades. Motives and Achievements. Boston, 1964; Beumann H. Kreuzzugsgedanke und Ostpolitik im hohen Mittelalter // Heidenmission und Kreuzzugsgedanke in der deutschen Ospolitik des Mittelalters. Darmstadt, 1973. C. 121; Russell F. H. The Just War in the Middle Ages. Cambridge – New York, 1975.
[18] Матузова В., Назарова Е. Крестоносцы и Русь. С. 19.

[19] Brundage J. A. Medieval Canon Law and the Crusader. Madison, 1969. С. 106.
[20] Brundage J. A. Medieval Canon Law and the Crusader. С. 30.
[21] Так у рукапісе.
[22] Biedrowska-Ochmańska K., Ochmański J. Władysław Jagiełło w opiniach swoich współczesnych. Próba charakterystyki jego osobowości. Poznań, 1987 // Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Seria Historia. Nr. 134.
[23] Skoczek J. Ideał króla w średniowiecznej i renesansowej Polsce // Sprawozdania Towarzystwa Naukowego we Lwowie. XII, 1932. С. 16-18; Kürbisówna B. Dziejopisarstwo wielkopolskie XIII i XIV wieku. Warszawa, 1959. С. 179; Biedrowska-Ochmańska K., Ochmański J. Władysław Jagiełło... С. 75.
[24] Тананаева Л. Сарматский портрет. М., 1979. С. 14. Гл. падрабязней: Tazbir J. Synkretyzm a kultura sarmacka // Teksty. 1974. Nr. 4. S. 43-57; Maciejowski J. Sarmatyzm jako formacja kulturowa // Тамсама. С. 13-42.
[25] Так у рукапісе.
[26] У рукапісе: Zygmuntoro.
[27] Rejter A. Sarmacjie widzenie świata // Napis. Tom poświęcony literaturze okolicznościowej i użytkowej. Seria VII. 2001. С. 248, 257.
[28] Гл.: Buszewicz E. Mars w wieku miodowym. Rytoryka wojny w odach Macieja Kazimierzy Sarbiewskiego // Napis. Seria VII. 2001. С. 163-165.
[29] Тананаева Л. Сарматский портрет. С. 31.
[30] Maciejewski J. Oświecenie polskie, początek formacji, jej stratyfikacji i przebieg procesu hisoryczno-literackiego // Problemy literatury staropolskiej okresu oświecenia. Wrocław, 1977. С. 73; Тананаева Л. Сарматский портрет. С. 11.
[31] Suikowska-Kurasiowa I. Metryka Litewska – charakterystyka i dzieje // Archeion. Т. 65. 1977. С. 91.
[32] AGAD. Zespół Metryka Litewska. ML 191A – ML 219.
[33] Пры цытаванні ў каментарыях фрагментаў дакумента выкарыстоўваецца сучасная польская арфаграфія, у адрозненне ад публікацыі крыніцы, дзе тэкст падаецца ў адпаведнасці з напісаннем у арыгінале. Захоўваецца пунктуацыя арыгіналу.
[34] Абставіны стварэння гэтага тэксту гл.: Дзярновіч А. Плач па Вялікім Княстве (да гісторыі транслітарацыі Метрыкі ВКЛ у 1777 – 1780-х гадах) // Metriciana: Даследаванні і матэрыялы Метрыкі Вялікага Княства Літоўскага. Т. II. Мн., 2003. С. 33-54.
[35] У 1585 г. верны слуга склаў жалобную паэму на смерць князя Міхала Вішнявецкага і назваў яе «Epicedion» (пахавальны плач, грэц.), што дае нам яшчэ адну сінанімічную назву жалобных панегірыкаў (гл.: Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI – XVII ст. Київ, 2002. С. 148-153).
[36] Wojtkowiak Z. Maciej Stryjkowski – dziejopis Wielkiego Księstwa Litewskiego. Kalendarium życia i działalności. Poznań, 1990. С. 194.
[37] Stryjkowski M. O początkach, wywodach, dzielnościach, sprawach rycerskich i domowych sławnego narodu litewskiego, żemojdzkiego i ruskiego, przedtym nigdy od żadnego ani kuszone, ani opisane, z natchnienia Bożego a uprzejmie pilnego doświadczenia / Opracowała Julia Radziszewska. Warzawa, 1978. С. 42-43.
[38] Короткий В. Творческий путь Мелетия Смотрицкого. Мн., 1987. С. 53.
[39] Сучасны беларускі пераклад Уладзіміра Кароткага са старапольскай мовы: Мялеці Сматрыцкі. Трэнас // Беларусь. 1991. № 6. С. 11.
[40] Гл. падрабязней: Прашковіч М. «Лямент...» на смерць Лявона Карповіча // Весці АН БССР. Серыя грамадскіх навук. 1974. № 1. С. 121-129.
[41] Цікава прасачыць, як элементы стылістыкі трэнасаў у XVII ст. траплялі ў «палітызаваныя» тэксты, але вельмі прыватнага, фамільнага ўжытку, што можна бачыць на прыкладзе «Кронічкі» ўкраінскага шляхціца з-пад Астрогу Ёахіма Ерлыча (19.V.1598 – пасля 1673): Jerlicz J. Latopisiec albo kroniczka. Т. 1 – 2 / / Z rękopisu wydał K. Wł. Wojcicki. Warszawa, 1853.
[42] Lietuvos Valstybės Istorijos Archyvas, Vilnius / Літоўскі Дзяржаўны Гістарычны Архіў (Вільня). Воп. 2, спр. 46, арк. 151-159.
[43] Lietuvos Mokslų Akademijos Bibliotekas / Бібліятэка Акадэміі Навук Літвы. Аддзел рэдкіх кніг, Р-17/2-187/7.
[44] Polski słownik biograficzny. Т. XIV. Z. 61. Wrocław – Warszawa – Kraków, 1968 – 1969. С. 262-263.
[45] Пташицкій С. Описаніе книгъ и актовъ Литовской Метрики. СПб., 1887. С. 12.
[46] Гл. падрабязней пра дзейнасць братоў Касакоўскіх: Šmigelskytė R. Lietuvos konfederacijos vadovų brolių Kosakovskių veikla 1793 metų Gardino seime // Lietuvos valstybė XII – XVIII a. Vilnius, 1997. С. 409-421; Аніпяркоў В. Апошні гетман ВКЛ. Таргавіцкі шлях Шымана Касакоўскага // Беларускі гістарычны часопіс. 2006. № 9. С. 44-52.
[47] Нагадаем, што Інфлянты падпалі пад уладу Расіі яшчэ ў выніку 1-га падзелу Рэчы Паспалітае ў 1772 г. Таму інфлянцкія пасады надалей былі толькі ганаровымі.
[48] Гл. падрабязней: Šmigelskytė-Stukienė R. Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės Konfederacijos susidarymas ir veikla 1792 – 1793 metais. Vilnius, 2003. С. 110-118.
[49] Анішчанка Я. Інкарпарацыя Беларусі ў Расейскую імперыю за Кацярынай II: Пад крылы двухгаловага арла // Спадчына. 1996. № 3. С. 54.
[50] Але ж яшчэ ў часы Барскай канфедэрацыі ў ліпені-верасні 1771 г. Шыман Касакоўскі са сваім дзвюхтысячным аддзелам прайшоў з дыверсійным рэйдам па Паўночнай і Цэнтральнай Беларусі, змагаючыся з расійскімі войскамі.
[51] Гэтую пасаду зліквідавала Канстытуцыя 3 мая.
[52] Смяротны вырак Шыману Касакоўскаму нядаўна апублікаваны: Стогн. Паўстанне і вайна 1794 года ў Літоўскай правінцыі. Дакументы / Укладальнік Анішчанка Я. Мн., 2002. № 25. С. 62-63.
[53] Менавіта гэтыя падзеі апісваюцца ў адным з твораў беларускай палітычнай сатыры канца XVIII ст., знойдзеным у Бібліятэцы Асалінскіх – «Razhowor impieratrycy z Ilgiesztromom listowny dnia 28 apryla 1794 h.» Ва ўяўным ліставанні камандзір расійскімі войскамі на тэрыторыі Рэчы Паспалітай барон Іосіф Ігельстром так адказвае на пытанне імператрыцы Кацярыны II аб лёсе прарасійскіх саноўнікаў:

«Odni siediat w niewoli, druhich powiszali –
Troch hietmaniw, Ankwycza, i pop Kosakowskoj
Powieszon, nie moh ujci w Moskwu z ziemli Polskoj...
A jeszcze mnoha panow bolszych wisieci majut
Tak ciepier w Polszczy lachi druh z druhom diłajut».

Наяўнасць у тэксце значнай колькасці ўкраінізмаў дазволіла Адаму Мальдзісу зрабіць выснову пра тое, што аўтар цытаванага твору вырас на беларуска-ўкраінскім моўным памежжы, дзесьці на Палессі – гл.: Мальдзіс А. На скрыжаванні славянскіх традыцый: Літаратура Беларусі пераходнага перыяду (другая палавіна XVII – XVIII ст.). Мн., 1980. С. 286-287.
[54] У нечым падобныя прыклады можна знайсці яшчэ ў гісторыі Рэчы Паспалітай XVIII ст., гл.: Kądziela Ł. Między zdradą a służbą Rzeczypospolitej. Fryderyk Moszyński w latach 1792 – 1793. Warszawa, 1993.
[55] Тэкст падаецца з улікам сучасных польскіх дыякрытычных знакаў і сучаснай пунктуацыі.
[56] Так у тэксце – перараскладанне «ą» на «о» і «m».
[57] Так у тэксце, павінна было быць «Astrachańscy».
[58] Спасылка ў тэксце: «Kasimowscy». Касімаўскае ханства займала тэрыторыю па рацэ Ака ў паўночна-усходняй частцы сучаснай Разанскай вобл. Расіі. Праіснавала прыблізна да 1681 г., апошнія ханы прынялі хрысціянства (гл. падрабязней: Босворт К. Э. Мусульманские династии. Справочник по хронологии и генеологии. М., 1971. С. 206).
[59] Перараскладанне «ą» на «о» і «m».
[60] Дэназалізацыя – страта насавога рэзанансу ў «ę».
[61] Зважаючы на лексічныя, арфаграфічныя і сінтаксічныя складанасці пальшчызны гэтага тэксту, аўтар публікацыі вырашыў зрабіць пераклад Прадмовы. За мэты ставілася перадача сэнсу, стылю ды вобразнасці тэксту. Але гэта пераклад менавіта на сучасную беларускую мову, а не даслоўная перадача арыгіналу. Бо трэба прызнацца – прытрымліванне апошняга прынцыпу не дазволіць сэнсава адэкватна перакласці тэкст. Таму публікатар спыніўся на вольнай версіі перакладу Прадмовы.
[62] У арыгінале *Lege* (лац.) – ablativus instrumenti singularis ад *lex* (закон).
[63] Гістарычнае значэнне слова «rząd».



MAGNUS DUX HAEREDITARIUS[1]

ПРАБЛЕМА ЛЕГІТЫМНАСЦІ ЛІТОЎСКАЙ МАНАРХІІ Ў XVI – XVII СТСТ.

КІРЫЛА
КАРЛЮК

*Свецкая манархія, якая звычайна завецца імперыяй,
ёсць адзінай уладай, што стаіць над усімі астатнімі ўладамі ў часе і
вышэйшая за тое, што змяняецца часам*

Дантэ Аліг'еры, Monarchia

ПРАДМОВА: ВЫТОКІ ПРАБЛЕМЫ

Еўропа сярэднявечча і ранняга Новага часу – гэта Еўропа дынастыяў, дынастычных дзяржаўных утварэнняў, дынастычных шлюбаў, дынастычных войнаў і канфліктаў. Адзінства гаспадара, дынастыі і падданых вызначала еўрапейскую гісторыю ў V – XVIII стст., а як пэўнага кшталту гістарычны рудымент у варунках дэфармацыі і дэканструкцыі традыцыйных сістэмаў і каштоўнасцяў, было важкім палітычным і сацыяльным чыннікам нават да пачатку XX ст. У V – XVII стст. у Еўропе дэцэнтралізаваных і раз'яднаных земляў, княстваў, этнасаў ды субэтнасаў манархія заставалася вылучным элементам, што забяспечваў і абараняў культурную і духоўную блізіню еўрапейцаў, іх жыццёвыя інтарэсы. Манархія гарантавала пераемнасць традыцыяў, эпохаў, бясконцы кантынуум, што спрыяў захаванню натуральнай герархіі грамадства.

Літва, з'яўляючыся ў азначаны перыяд неад'емнай часткай паўночнаеўрапейскай цывілізацыі, не была выключэннем з гэтай агульнаеўрапейскай традыцыі. Ад самых вытокаў літоўскай дзяржаўнасці яе гісторыя звязаная з мясцовым Домам Ягайлавічаў (Гедымінавічаў), што і заклаў падмурак Вялікага Княства Літоўскага – магутнага сярэднявечнага дынастычнага гаспадарства, якое задзіночыла балцкія землі на поўначы і славянскія княствы поўдня[2], заняўшы велізарны абшар ад Балтыкі да ўзбярэжжа Чорнага мора[3]. З цягам часу ўлада Дома Ягайлавічаў пашырылася амаль на ўсю Цэнтральна-Усходнюю Еўропу: пасля шлюбу вялікага князя Ягайлы і каралевы Ядвігі Літва і Польшча былі паяднаныя ў персанальнай вуніі[4], а крыху пазней нашчадкі старадаўняй літоўскай дынастыі ўзышлі на пасады Вугоршчыны і Багеміі[5]. Ягайлавічы пашырылі суверэнітэт польскай кароны на Малдавію і старажытныя землі прусаў[6]. У перспектыве дзяржаўных дачыненняў у рэгіёне і міжнароднай сітуацыі ва ўсёй Еўропе дынастыя Ягайлавічаў набыла *універсальны* характар[7].

Але гісторыя старажытнага роду, а разам з ім і цэлая эпоха ў гісторыі Літвы, скончылася ў 1572 г. са смерцю вялікага князя Жыгімонта ІІІ Аўгуста[8] – апошняга прадстаўніка дынастыі па мужчынскай лініі. Менавіта праблеме пераемнасці, легітымнасці і спадчыннасці літоўскай манархіі пасля гэтай сімвалічнай падзеі прысвечана наша праца.

Але што разумеецца пад *легітымнасцю*? Легітымнаю ёсць тая манархія, што адпавядае прынятаму закону (пісанаму) і традыцыі (закону сакральнаму)[9]. Апошні момант – вельмі важны: мы шукаем адказу, што гэта за падставовая еўрапейская традыцыя, якая трывала ў ментальнасці нашых продкаў цягам стагоддзяў.

Кажучы аб легітымнай манархіі, мы звяртаемся да ідэальных катэгорыяў. Для традыцыяналіста гэта найвышэйшыя мэта, у якой ён бачыць вяршыню ідэальнага грамадскага ладу, мадэлі свету, што дазваляе злучыць дзве формы ўлады (як увасабленні двух істаў быцця) – духоўнай і свецкай:

...аб'яднанне двух відаў улады (духоўнай і свецкай) ёсць не толькі рытарычная фраза або забабоннае абагаўленне істы, якая дасягнула найвышэйшай кропкі ў чыста матэрыяльнай арганізацыі – як гэта было ўжо не раз у папярэдні перыяд у выпадку тэакратыяў. Мы настойваем на рэальным

На старонцы злева – Каранацыя гаспадара. Мініяцюра з «Пантыфікалу» Эразма Цёлэка (каля 1510 г.)

У загалоўку выкарыстаная выява кароны Уладзіслава Ягайлы, знойдзенай у ягоным саркафагу

сінтэзе, дзе дух ёсць не проста слова, а пазітыўная рэальнасць пераўтварэння самога сябе, якое, здзейсніўшыся, усталёўвае паміж істай і масай іншых людзей такую ж дыстанцыю, як дыстанцыя паміж самімі гэтымі людзьмі і жывёламі. Мы не хацелі б выкарыстоўваць панятак звышчалавек, што стаў сёння заяганым і рытарычным, але мы спадзяёмся, што некаторыя зразумеюць нас, калі мы нагадаем аб значэнні рытуалу ініцыяцыі ў розных старажытных дзяржавах, калі дынастыі самі па сабе не былі ўжо боскай крыві, – рытуалу, які мусіў быў сакральным чынам засведчыць рэальнасць палітычнай улады. Мы сцвярджаем у гэтым выпадку, што дыстанцыю, якая аддзяляе гаспадара ад ўсіх астатніх, нельга звесці да ўласна маральнага, ідэальнага ці рэлігійнага ўзроўню, да ўзроўню ўласна чалавечых вартасцяў і заганаў. Яна заснаваная на іншай Якасці Быцця, дасягнутай у выніку субстанцыянальнай трансфармацыі свядомасці[10].

Гэтыя словы Юліуса Эволы яскрава ілюструюць, што для нас уяўляе найбольшую каштоўнасць у акрэсленай праблеме – сакральны бок легітымнай літоўскай манархіі, яе няпісаныя законы. Якім чынам захавалася *боская кроў* колішняй літоўскай кіроўнай дынастыі; хто ёсць яе простымі нашчадкамі, пакліканымі валадарыць на Літве; хто забяспечыў непарыўную пераемнасць ягелонскай манархічнай традыцыі; якія змены адбыліся ў ментальнасці мясцовай эліты датычна поглядаў на ідэю манархіі і яе сакральную сутнасць пасля 1572 г.?

I. ЛІТВА ПАСЛЯ ЯГАЙЛАВІЧАЎ: ЛЁСЫ МАНАРХІІ

Разглядаючы праблему легітымнасці спадчыннасці літоўскага пасаду, гутарку трэба весці не ад уласна смерці Жыгімонта III Аўгуста, а ад 1526 г. Менавіта тады адбылася падзея, што паяднала Дом Габсбургаў з Ягайлавічамі, зрабіўшы першых прамымі нашчадкамі гэтай старажытнай літоўскай дынастыі.

29 жніўня 1526 г. у крывавай бойцы з туркамі пад Мохачам загінуў бяздзетны Людвік II Ягайлавіч[11], кароль Вугоршчыны і Багеміі. Ушчэнт прайграная бітва прадвызначыла лёс большай часткі Вугоршчыны, што была падначаленая Порце[12]. Тое, што засталося ад уладанняў Людвіка II (Багемія ды частка Вугоршыны і Харватыі), згодна з дынастычнаю спадчыннасцю, адышло да аўстрыйскага эрцгерцага Фердынанда I Габсбурга[13] (1503 – 1564) праз яго жонку каралеўну Ганну Ягелонку[14] (1503 – 1547)[15]. Гэтая падзея цікавая для нас тым, што фактычна вугорская і чэшская кароны да XVII ст. былі *элекцыйнымі*, а не спадчыннымі[16]. Але, як можна заўважыць, выбар[17] быў недвухсэнсоўна зроблены на карысць простых спадкаемцаў кіроўнага дома – Габсбургаў. Гэта яскрава сведчыць пра тое, што традыцыйнае разуменне манархіі як спадчыннага сакральнага інстытуту заставалася ўсё яшчэ істотным фактарам у ментальнасці цэнтральнаеўрапейскіх (чэшскай і вугорскай) элітаў, нягледзячы на іх празмерныя палітычныя амбіцыі, скіраваныя на разбурэнне цэнтральных органаў улады. Далей мы ўбачым, што гэткія ж супрацьлеглыя тэндэнцыі спалучаліся і ў поглядах польскіх ды літоўскіх элітаў.

Нашчадак эрцгерцага Фердынанда I і каралеўны Ганны Максіміліян Габсбург[18] (1527 – 1576) стаў прамым і адзіным легітымным спадкаемцам *старэйшай лініі* Ягайлавічаў[19] (а неўзабаве таксама і малодшай, польска-літоўскай): фактычна ўжо тады Габсбургі былі паяднаныя *боскаю крывёю* прамога адгалінавання Гедымінавічаў з Літвою ды яе лёсам[20].

Паралельна гэтым падзеям, што разгортваліся ў Цэнтральнай Еўропе, у Літве ў 1522 г. падчас панавання Жыгімонта II Старога[21] (1467 – 1548) на вялікакняскі пасад быў абвешчаны яго дзевяцігадовы сын і сукцэсар – каралевіч Жыгімонт Аўгуст (1520 – 1572), а ў 1529 г. адбылася яго каранацыя[22]. Фактычна Літва мела двух каранаваных гаспадароў: адтуль паходзіць і прыдомак *Стары*, які быў дадзены гаспадару-бацьку дзеля таго, каб адрозніваць двух манархаў з аднолькавым імем Жыгімонт. Гэткая сітуацыя стала істотным прэцэдэнтам у праўнай гісторыі ВКЛ, якім сто гадоў пазней будуць імкнуцца скарыстацца Вазы дзеля абрання *vivente rege* (прыжыццёвы гаспадар (лац.) – г. зн. наступнік, абраны яшчэ пры жыцці манарха).

Разам з каранацый свайго сына, 29 верасня 1529 г. Жыгімонт II ідзе на зацвярджэнне I Літоўскага Статута[23]. Абодва гэтыя крокі былі выкліканыя памкненнем улагодзіць вышэйшую арыстакратыю Літвы, якая, імкнучыся абараніць суверэнітэт Вялікага Княства ад польскіх уплываў, хацела мець свайго «уласнага» гаспадара (з Ягайлавічаў) і кадыфікаванае літоўскае права.

Магчымасць скасавання персанальнай уніі, як гэта здарылася пры Яну Ольбрахту, не адпавядала інтарэсам польскай шляхты, якая таксама правяла падобную працэдуру з абраннем малалетняга Жыгімонта Аўгуста на польскі пасад, каранаваўшы яго ў Вавельскай катэдры 20 лютага 1530 г.[24] Зрэшты, усе гэтыя палітычныя і дынастычныя камбінацыі маглі прывесці толькі да павелічэння ролі сойма (у Польшчы) і паноў-рады (у Літве), бо

Вялікі князь Жыгімонт III Аўгуст. Лукас Кранах Малодшы, другая палова XVI ст.

фактычную ўладу ў Літве Жыгімонт Аўгуст атрымаў толькі ў сталым веку (1544)[25], а ў Польшчы ўжо пасля смерці бацькі ў 1548 г.[26]

Такім чынам, увесь гэты час манаршая ўлада была моцна дэцэнтралізаваная: кіраваў і выдаваў законы ад свайго імя Жыгімонт II Стары, на якога мела вялікі ўплыў Бона Сфорца[27] (1495 – 1558), фармальна гаспадаром ды яго сукцэсарам быў Жыгімонт Аўгуст, важкія рычагі ўлады канцэнтраваліся ў паноўрады і сойму. Менавіта гэткую Літву атрымаў у спадчыну Жыгімонт III Аўгуст, якому было наканавана стаць апошнім прадстаўніком мужчынскай лініі Ягайлавічаў.

У гэты час дзве падзеі адыгралі вылучную ролю ў гісторыі літоўскай манархіі: Люблінская вунія 1569 г., навязаная палякамі ў абмен на дапамогу ў Лівонскай вайне, і смерць бяздзетнага Жыгімонта III Аўгуста[28] ў 1572 г.

Першая падзея стала спробай навязаць Літве (з дапамогай мясцовай дробнай шляхты) недарэчную *шляхецкую дэмакратыю* з вяршэнствам соймавай улады, што ў перспектыве прывядзе краіну да заняпаду. Разам з гэтым, літоўская манархічныя і дзяржаўная традыцыі былі штучна звязаныя з польскай: Літва і Карона з гэтага часу мусілі мець аднаго гаспадара і адзіны сойм.

Другая паставіла мясцовую эліту перад дылемаю, якая вылілася ў доўгае безкаралеўе: захаваць спадчыннасць манархіі (па жаночай лініі) ці зрабіць яе элекцыйнай (як у суседніх Вугоршчыне, Багеміі і Даніі). Чаму быў абраны другі варыянт, здагадацца лёгка, аналізуючы тагачасную сітуацыю: літоўскія эліты, хоць і заставаліся прыхільнікамі спадчыннасці пасаду, падтрымалі палякаў дзеля захавання вуніі; па-другое, быў відавочны дынастычны крызіс, бо прэтэндэнтаў, кроўна завязаных з Ягайлавічамі па кудзелі, было шмат[29], што магло справакаваць грамадзянскую вайну. Гэта быў складаны выбар: улада была паралізаваная, бо знік яе стрыжань – гаспадар. Вельмі слушна аб падзеях таго часу напісаў Павал Ясеніца ў сваёй бліскучай *Polskiej anarchii*:

Дынастыя Ягелонаў згасла ў такіх абставінах, што нішто не магло ўратаваць асяродак дзяржаўнай улады ад крызісу. Памёр кароль, памазанец Божы, адзіны носьбіт і выканаўца неад'емных і неабходных функцыяў кіравання. Ён памёр, пакінуўшы пасля сябе палітычны вакуум: не прызначыў ані наступніка, ані часовага выканаўцу абавязкаў, ані механізму іх прызначэння, пакінуўшы ўсё на волю лёсу. Надзвычай далікатныя і цяжкія справы, над гарманізацыяй якіх працуюць пакаленнямі і стагоддзямі, мусілі вырашацца адначасна і хутка. Каму ж кароль пакінуў такую спадчыну? Шляхецкай супольнасці, якая не ведала гэткіх прэцэдэнтаў, бо ніхто ў цэлым свеце паспешліва такіх спраў не разблытваў. Уладальнікам гербаў, пасвараным між сабою, і ў дадатак такім чынам, што тыя, хто меў добрую палітычную праграму (хаця і згуртаваныя ды асвечаныя), апынуліся ў час безкаралеўя ў палітычна слабейшай партыі. Духоўная і свецкая магнатэрыя пераважала над імі маёнткамі, уплывамі, ваеннай сілай, а што тычыцца біскупаў, – то і арганізацыйна. Правадырамі сярэдняй ды дробнай шляхты, якая хацела рэформаў, былі дэпутаты сойму. Але ж Вінцэнт Закшэўскі ўжо быў выклаў сто год раней, што калі кароль памёр, дык і сойму няма. Сойм – гэта кароль, сенат і палата дэпутатаў разам. Манарха няма, а гэта ж ён склікае сесіі. Без ягонае згоды ніводная пастанова не магла стаць законам. Манарха няма, і з'яўляецца сумнеў, ці канвакацыйны ды элекцыйны з'езды ёсць на самай справе соймамі, ці могуць яны прымаць пастановы. Пуста, ніякіх падказак[30].

Імператар Максіміліян II з сям'ёй. Імператар адлюстраваны разам з жонкай Марыяй Гішпанскай, старэйшай дачкой Ганнай і сынамі эрцгерцагамі Рудольфам і Эрнэстам. Дж. Аркімбольда, 1553 г.

У кароткачасовай перспектыве дэлегаванне функцыі легітымізацыі сойму бачылася як аптымальнае выйсце з гэтай складанай сітуацыі. Вышэйазначаныя абставіны змушалі на гэткія неадкладныя захады, што ўрэшце прывялі да поўнай змены самой сутнасці манархічнай традыцыі і да яе поўнага выраджэння на працягу XVII – XVIII стст. Шмат у чым гэта быў неабдуманы крок – не было разумення, што зваротнага шляху пры адсутнасці моцнага апірышча на шырокія канстытуцыйныя правы манарха можа ўжо ўвогуле не быць.

Разам з тым, як мы пакажам ніжэй, традыцыйная ментальнасць літоўскай арыстакратыі (зрэшты як і польскай) змянялася надзвычай марудна. Менавіта таму падчас элекцыяў другой паловы XVI – першай паловы XVII стст. спадчынны, традыцыйны легітымісцкі фактар меў прынцыповае значэнне ў выбары манарха.

Гэта можна ўбачыць ужо на першай польска-літоўскай элекцыі, што адбылася ў 1573 г. у Варшаве. Сярод розных кандыдатаў (французскі каралевіч Генрык Валуа, расійскі цар Іван IV, герцаг д'Эстэ, кароль шведскі Юхан III Ваза[31] ды інш.) важную ролю гралі і спадчыннікі Ягайлавічаў-Гедымінавічаў Габсбургі ў асобе маладога эрцгерцага Эрнэста, сына згаданага імператара Максіміліяна II[32]. Але той сутыкнуўся з моцным супраціўам сваёй кандыдатуры дробнай шляхты, асабліва польскай, якая не жадала бачыць *немца* на троне. Быў дасягнуты кампраміс праз абранне Генрыка Валуа (1551 – 1589), правы якога мусілі быць легітымізаваныя шлюбам з Ганнаю (1523 –

Стэфан Баторы. Невядомы мастак, другая палова XVI ст. М. Кобер, 1595 г.

1596), сястрою апошняга Ягайлавіча… шлюбам, якому ніколі не было наканавана стаць рэчаіснасцю[33].

Рэч ў тым, што адбылася вельмі сімвалічная падзея: усяго праз год кароль Генрык, пачуваючы сябе ніякавата на тутэйшым пасадзе, збег у Францыю, каб заняць яе трон адразу пасля смерці старэйшага брата Карла. Але перад гэтым, яшчэ да каранацыі на караля польскага і вялікага князя літоўскага, ён паспеў урачыста падпісаць *Articuli Henriciani*, першыя *pacta conventa* – хартыю, што абавязвала манарха да выканання перадвыбарчых патрабаванняў ды абяцанняў. Нібы прысуд літоўскай манархічнай традыцыі, што скрозь была прасякнутая арыстакратызмам і спадчыннасцю, прагучалі апошнія радкі першага артыкула, які гарантаваў выбарнасць манархіі:

А для таго, каб гэта было заўжды і на вечныя часы, па зыходзе нашым пакідаем вольнае абранне караля ўсім Станам Каронным. Для гэтага і тытул Hæredis не можам ужываць ані мы, ані нашчадкі нашы.

У суседняй Даніі, дзе да 1660 г. існавала вельмі падобная элекцыйная форма манархіі[34], такі дакумент атрымаў вельмі ўдалы назоў – *capitulatio*. Сам гэты крок (не зважаючы ўжо на змест тэксту) быў відавочнай «капітуляцыяй» манархіі перад *шляхецкай дэмакратыяй* – сістэмай арганізацыі ўлады, што стыхійна складалася ў Рэчы Паспалітай у тыя часы. Як пісаў Ясеніца:

Краіна захавала ранейшы гаспадарчы і грамадскі лад, але выйшла з хаосу з новай, вельмі дрэннай канстытуцыяй. Генрык I і Стэфан I насілі тую самую карону, што і Жыгімонт Аўгуст, сядзелі на тым жа троне, але не мелі нават паловы ўлады, якую меў ён. Калі б яны або іхнія наступнікі насмеліліся парушыць законы, што абмяжоўвалі каралеўскую ўладу, падданыя маглі зусім адмовіцца ад паслушэнства – легальна, не парушаючы прысягі.

Для Літвы, асабліва яе арыстакратыі, магнатэрыі, што ніколі дагэтуль не ведала гэткага свавольства сойма як пасля Люблінскай уніі, гэта стала сапраўдным шокам, ад якога тая яшчэ доўга не магла ачуняць.

Ад першай да другой элекцыі пройдзе два з паловаю гады, але змаганне за польскі і літоўскі пасад набудзе яшчэ больш востры характар. Нарэшце сам імператар Максіміліян II, нашчадак Ягайлавічаў, будзе адстойваць правы Габсбургаў уладарыць у Рэчы Паспалітай[35]. Яго галоўным апанентам стане трансільванскі князь Стэфан Баторы (1533 – 1586).

Калі першы знайшоў абсалютную падтрымку ў літоўскіх элітаў і нават каронных сенатараў, дзякуючы моцным ягелонскім сентыментам, то другі шукаў прыхільнікаў сярод сярэдняй ды дробнай польскай, збольшага каталіцкай шляхты і каралеўны Ганны Ягелонкі. Апошняя яшчэ некалькі гадоў да гэтага трымалася боку Габсбургаў, але тут вялікую ролю мелі яе празмерныя палітычныя амбіцыі. Ганна жадала стаць каралевай і заняць пачэснае месца на троне Польшчы і Літвы. Але імператар не мог пабрацца з ёю шлюбам[36], прапанаваўшы свайго сына Эрнэста ў якасці жаніха. Гэта не задавальняла Ягелонку, якая і стала на бок Баторыя (хоць знешне яна да пэўнага моманту працягвала захоўваць нейтралітэт), які паабяцаў ажаніцца з ёю ды зрабіць каралевай[37].

Выбар Максіміліяна II гарантаваў Літве вяртанне да кіравання легітымнай ягелонскай манархіі, повязь з дзяржавамі Габсбургаў і захаванне рэлігійнай талеранцыі. Як ні парадаксальна, у адрозненне ад сваіх гішпанскіх родзічаў, аўстрыйская галіна дынастыі да пачатку XVII ст. вызначалася сваёй надзвычайнай цярпімасцю да ўсіх хрысціянскіх канфесіяў – у маладосці Максіміліян II нават падумваў перайсці ў лютэранства. Пры ім пратэстантызм вольна пашыраўся не толькі ў традыцыйных пратэстанцкіх Багеміі, Сілезіі ды Вугоршчыне, але і ў Аўстрыі ды Штырыі. Не абышла ўвагаю літоўская эліта і таго факту, што імператар усяляк падтрымліваў чэшскую і вугорскую арыстакратыю ў супрацьстаянні з дробнай шляхтай.

Такім чынам, выбар Максіміліяна II цалкам адпавядаў інтарэсам літоўскай і польскай магнатэрыі, і менавіта таму ў афіцыйнай дэкларацыі сенатараў да дэпутатаў пасольскай хаты ён быў абвешчаны новым гаспадаром Літвы і Кароны[38]. Польскі прымас заспяваў *Te Deum*. Але нечакана дэлегацыя сенатараў ў адказ пачула гучнае шляхецкае: *Aż do gardeł naszych nie chcemy Niemca…* Прычыны гэткай рэакцыі былі зразумелыя: гэта была больш не арыстакратычная Літва, ні нават ягелонская Польшча, але сярэдняя шляхта (асабліва каронная), што ні на крок не саступала сваіх толькі што набытых *залатых вольнасцяў*, у тым ліку і права самастойна абіраць сабе гаспадара і дыктаваць яму *свае pacta conventa*, а не быць выканаўцамі пастановаў сенату.

З падачы Замойскіх, якія ўзначальвалі антыгабсбургскую групоўку, сойм без аніякіх кансультацыяў з сенатарамі і літоўскімі дэпутатамі праз два дні пасля абрання Максіміліяна, 14 снежня 1575 г., абвясціў Ганну Ягелонку *каралём* (sic!).

Гэтак партыя Замойскіх імкнулася супрацьпаставіць Габсбургу свой легітымісцкі праект. Фактычна быў паўтораны сцэнар двухсотгадовай даўніны, калі *каралём* была абраная Ядвіга: Баторы мусіў ажаніцца з Ганнаю і, стаўшы яе кансортам, кіраваць супольна[39]. Гэта быў выбар толькі польскай шляхты і вельмі малой часткі сенатараў на чале з Замойскім.

Тым не менш, сцэнар быў надзвычай удалы, бо калі 23 сакавіка Максіміліян толькі падпісваў у венскім касцёле Аўгустынаў *pacta conventa*, Баторы ўжо быў на шляху ў Кракаў і ўсе рыхтаваліся да каранацыі. Літва аднак стаяла за спадчыннага гаспадара, нашчадка Ягайлавічаў да канца: яшчэ 28 лютага 1576 г. літоўская арыстакратыя вырашае пратэставаць супраць нелегітымнага (без удзелу большасці сенатараў і дэпутатаў Літвы ды Прусіі) абрання Баторыя. Апошні абяцае асобную прысягу Літве, пацверджанне ўсіх колішніх прывілеяў і вызваленне занятых маскавітамі ўсходнелітоўскіх зямляў[40]. Так сама паставіўся Баторы і да прускай шляхты, што трымалася боку Габсбурга, з мэтаю перацягнуць яе на свой бок. Нарэшце 1 траўня Ганна і Баторы былі каранаваныя[41].

Максіміліян і яго прыхільнікі таксама не збіраліся адступаць. Краіна была на мяжы грамадзянскай вайны, але было відавочна, што імператар Максіміліян не наважваўся дзейнічаць рашуча ды ўзяць уладу сілай. Хворы, ён неўзабаве памёр у кастрычніку 1576 г., спыніўшы на час ўсе спрэчкі і спробы Габсбургаў абараніць правы на свой дзедзічны пасад.

II. ГАБСБУРГІ І ВАЗЫ: ЯГАЙЛАВІЧЫ Ў ВАЙНЕ ЗА ТРОН

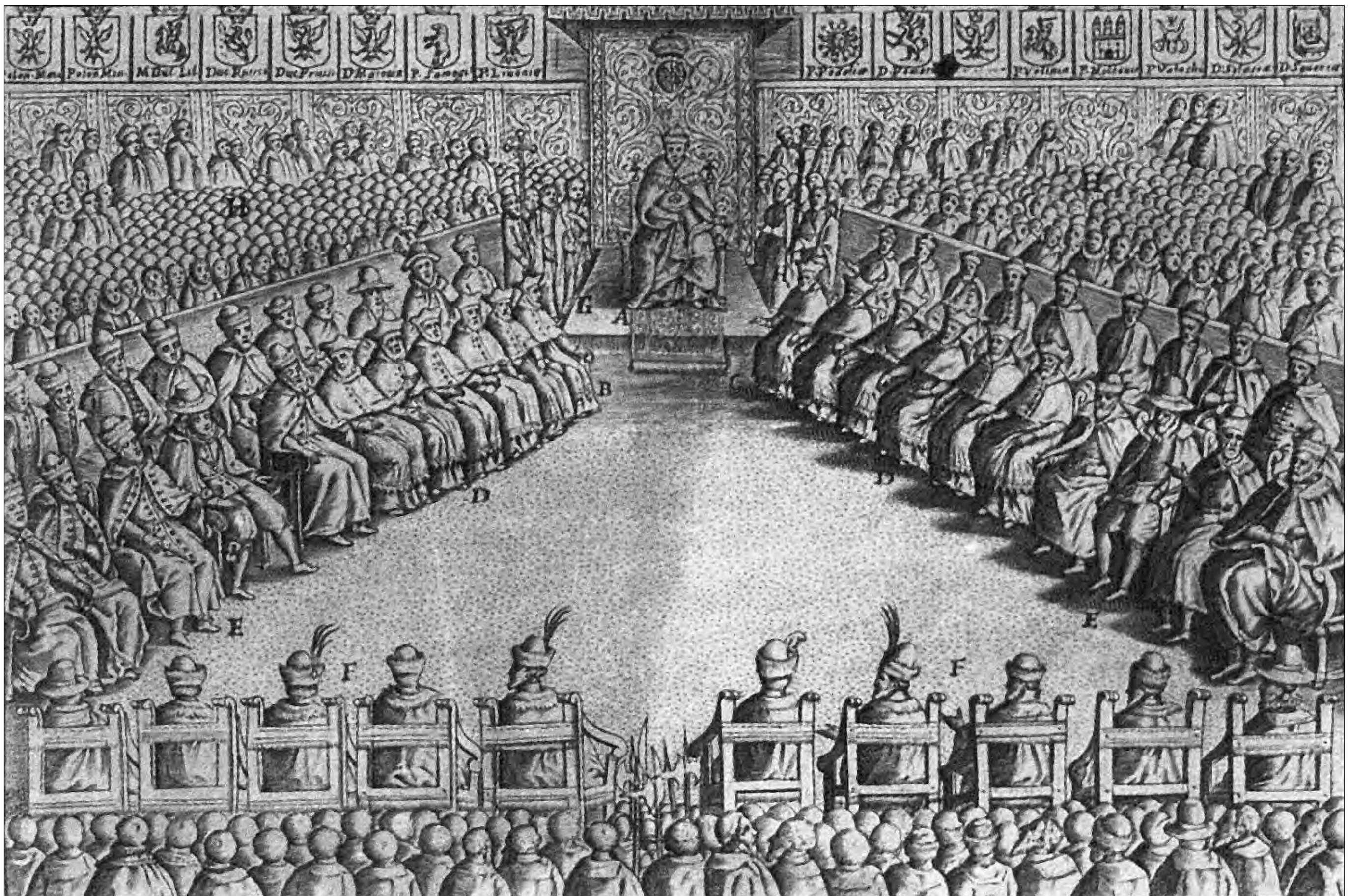
Кіраванне Стэфана І працягвалася дзесяць гадоў, калі 12 снежня 1586 г. ён памёр пры загадкавых абставінах. Баторы не пакінуў нашчадкаў, што зноў зрабіла элекцыйную барацьбу вельмі зацятай. Для нас асабліва істотным момантам ёсць той факт, што як і ў папярэднім выпадку асноўнае змаганне фактычна разгарнулася паміж двума легітымнымі спадкаемцамі Ягайлавічаў – Габсбургамі і Вазамі. Першыя былі прадстаўленыя эрцгерцагам Максіміліянам[42] (1558 – 1618). Інтарэсы другіх адстойваў шведскі кронпрынц Жыгімонт[43] (1566 – 1632). Таксама вельмі цікава, што канфлікт сенатараў і шляхты зноў істотна паўплываў на ходу гэтай элекцыі.

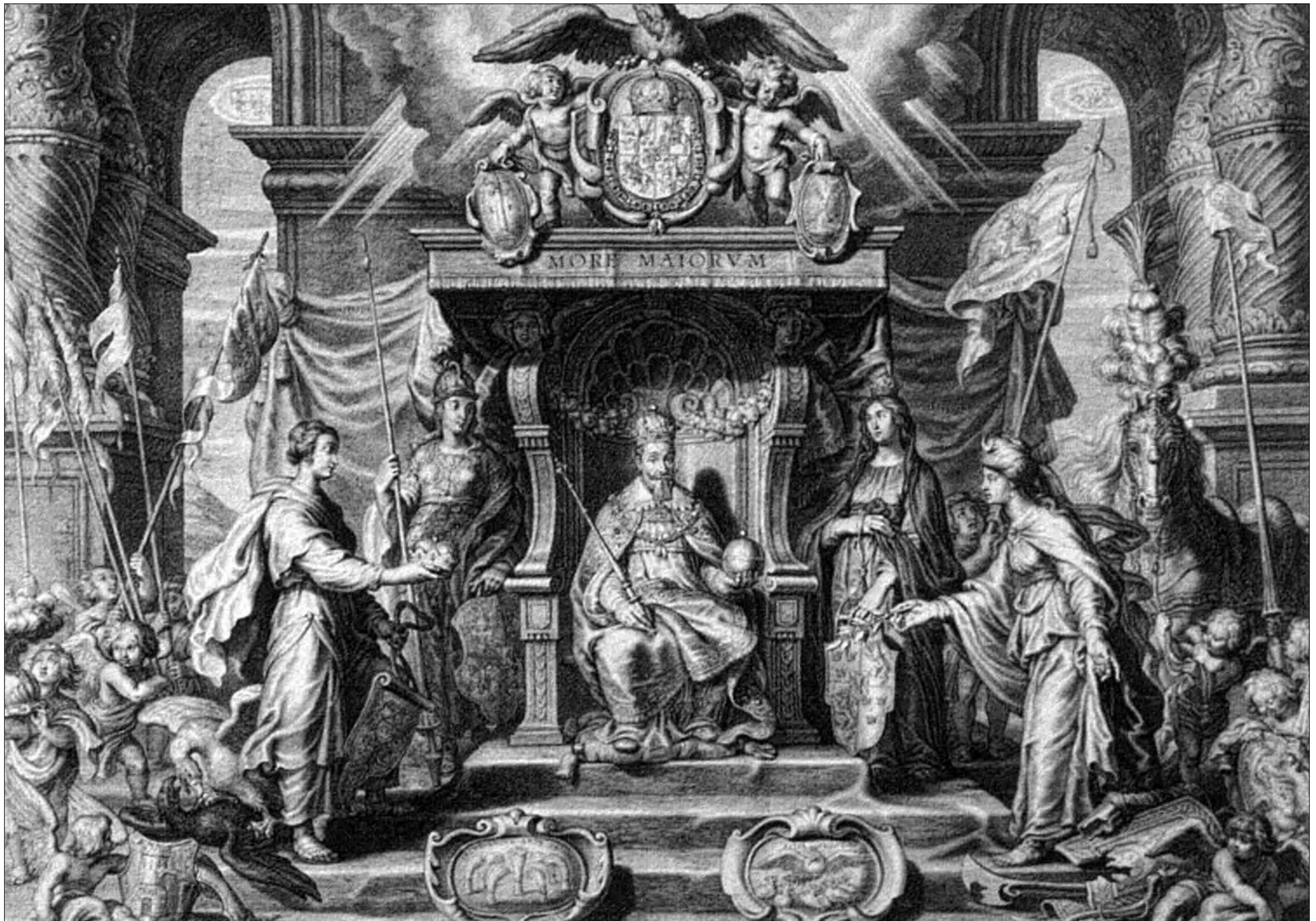
Трэцім істотным момантам было тое, што фармальным гаспадаром (*rex*) заставалася, як мы памятаем, Ганна Ягелонка: памёр Стэфан І, яе кансорт, і Ганна мусіла прыняць уладу на Літве і Польшчы. Але мала хто з палякаў, якія прынялі гэткае рашэнне дзесяць гадоў таму, думалі цяпер аб легітымнасці і самі перайшлі да элекцыі новага манарха.

Акрамя «Ягайлавічаў» удзел у выбарах бралі расейскі цар Фёдар І. Былі спробы выставіць і кандыдатуру «Пястаў»[44] (у прыватнасці Яна Замойскага). Але галоўная барацьба разгортвалася вакол кандыдатаў, кроўна звязаных з літоўскай праўнай дынастыяй.

Амаль ад пачатку элекцыі на Волі каронная шляхта падзялілася на дзве непрымірымыя партыі (колы), што адлюстроўвалі інтарэсы

Пасяджэнне сойма Рэчы Паспалітай. Літарамі пазначаны парадак, згодна з якім засядалі тры складовыя сойму – кароль, сенатары і дэпутаты: A. Кароль; B. Арцыбіскуп гнезненскі, польскі прымас; C. Арцыбіскуп львоўскі; D. Сенатары біскупы; E. Сенатары ваяводы і кашталяны; F. Сенатары ўрадцы Кароны і Вялікага Княства Літоўскага; G. Курыя і сакратар яго Каралеўскай Вялікасці, H. Каронная і літоўская шляхта. Гравюра Дж. Лаўра, Рым, 1622 г.





Алегорыя кіравання Жыгімонта Вазы. Адзін з найлепшых прыкладаў вазаўскай раялісцкай прапаганды. Кароль у каранацыйным строі і з Ордэнам Залатога Руна які седзіць на троне, аточаны алегарычнымі постацямі: справа – шчаслівая Мінеўра (Польшча і Літва), злева – Швецыя ў жалобных шатах (сімвалізуе падзеі, звязаныя з дэтранізацыяй Жыгімонта), каля з Мінеўры – Масковія, якая працягвае вялікакняскую шапку Жыгімонту (напамін аб падзеях расійскай Смуты), насупраць яе – Турцыя, якая працягвае аліўкавую галінку міру (пасля польска-літоўскага трыумфу пад Хоцімам). Абапал – трафеі: сцягі і зброя пераможаных ворагаў. Гравюра Шэльтэ Бальсверт, Антверпен (1624 г.)

Збароўскіх і Замойскіх[45]. Першыя трымаліся боку Максіміліяна[46] Габсбурга, другія – Жыгімонта (дарэчы, першапачаткова Замойскія і Жалкеўскія падтрымлівалі кандыдатуру эрцгерцага Эрнэста Габсбурга). Выбар гэты тлумачыўся выключна кароткачасовай палітычнай кан'юнктурай. Літоўская ж эліта дэманстратыўна спынілася на іншым беразе Віслы, трымаючыся боку Максіміліяна. У гэтай сітуацыі немалую ролю адыграла і Ганна Ягелонка, якая адкрыта падтрымала свайго шведскага пляменніка каралевіча Жыгімонта[47]. Апошні, выхаваны ў радыкальным каталіцтве, прывабіў на свой бок шмат польскіх каталіцкіх шляхціцаў. Жыгімонт быў надзвычай шчодры на абяцанні: прыкладам, датычна далучэння Эстляндыі да Рэчы Паспалітай і хаўрусу са Швецыяй (лютэранскай краінай, дзе яго ўласныя пазіцыі як будучага гаспадара каталіцкага вызнання былі вельмі сумнеўныя)[48]...

Да паразумення паміж кароннай шляхтай так і не дайшло: 19 жніўня 1587 г. Станіслаў Карноўскі, прымас польскі і адзін з хаўруснікаў Замойскіх, у адсутнасці большай часткі сенатараў абвясціў Жыгімонта Вазу на караля, а 22 жніўня кола Збароўскіх абрала на польска-літоўскі пасад эрцгерцага Максіміліяна[49]. Літвіны таксама падтрымалі Габсбурга, але ўхіліліся ад узброенага змагання.

Ужо тады быў відавочны крызіс элекцыйнай сістэмы і ўсе яе хібы былі навідавоку: канфлікт паміж дзвюма кароннымі групоўкамі прывёў да сапраўднай вайны за трон паміж кандыдатамі. Гэтым разам Габсбургі вырашаюць уступіць ў барацьбу за спадчынную карону, і ўжо 5 кастрычніка аддзелы Максіміліяна (6000 чалавек, з якіх траціну складалі добраахвотнікі з Рэчы Паспалітай) перайшлі мяжу і накіраваліся да Кракава, захапіць які ім не ўдалося. У снежні 1587 г. войска эрцгерцага адступае ў Сілезію. Тым часам каралевіч Жыгімонт высаджваецца ў Данцыгу і падпісаўшы *pacta conventa* прыбывае ў Кракаў, дзе і карануецца 27 снежня 1587 г., умацаваўшы гэтым самым сваё становішча.

Развязка канфлікту наступае 28 студзеня 1588 г., калі шасцітысячнае войска Замойскага разбівае пад Бычынай сілы эрцгерцага і бярэ яго ў палон. Праз год, 9 сакавіка паміж імператарам Рудольфам II і прадстаўнікамі Жыгімонта IV Вазы[50] будзе падпісаны Бытомска-Бэндзінскі трактат аб урэгуляванні дачыненняў паміж дзяржавамі Габсбургаў і Рэччу Паспалітай. Сам жа Максіміліян, які быў вызвалены з палону згодна з умовамі дамовы, застаючыся верным мары свайго бацькі заняць дзедзічны пасад, будзе адстойваць свае легітымныя інтарэсы надалей ды адмовіцца выракацца тытулу караля і вялікага князя на карысць Жыгімонта. Да самой сваёй смерці ён будзе прававіта лічыць сябе ды тытулавацца легітымным гаспадаром Польшчы і Літвы.

Дзеля ўмацавання сваіх пазіцыяў на Літве, дзе стаўленне да яго заставалася вельмі неадназначным, Жыгімонт Ваза зацвярджае

слынны III Статут, падрыхтаваны літоўскім канцлерам Львом Сапегам пад уплывам вельмі вострых сепаратысцкіх настрояў, што існавалі сярод мясцовай эліты ў гэты час: Люблінская вунія згадваецца ў ім толькі аднойчы і тое ўскосна. Разам з тым, Статут 1588 г. на юрыдычным узроўні замацаваў тыя змены, якія адбыліся з літоўскай манархіяй (звужэнне паўнамоцтваў гаспадара) у перыяд пасля Люблінскай вуніі і смерці апошняга Ягайлавіча[51].

Амаль адразу стала відавочна, што Жыгімонт IV не адчуваў повязі з Літвой ці з Польшчай ані як пляменнік апошняга Ягайлавіча, ані як каранаваны ўладар. Не было ні моцы, ні жадання нешта выправіць ва ўмовах няспыннага руху краіны да анархіі. Больш таго ў 1589 – 1591 гг. дайшло да дзіўнай сітуацыі: кароль пачаў таемныя перамовы з эрцгерцагам Эрнэстам аб магчымасці выпрачыся польска-літоўскага трону на яго карысць[52]; у замен будучы кароль польскі і вялікі князь літоўскі з Дому Габсбургаў мусіў адмовіцца ад прэтэнзіяў на Эстляндыю... У 1592 г., дзякуючы афіцыйнаму пратэсту дасланаму эрцгерцагам Максіміліянам, тытулярным вялікім князем літоўскім і каралём польскім, аб гэтых таемных перамовах стала вядома сенатарам Рэчы Паспалітай. 7 лістапада збіраецца г. зв. «інквізіцыйны сейм», на якім за гэтую антыдзяржаўную дзейнасць быў востра раскрытыкаваны сам Жыгімонт, змушаны выдаць адмысловую дэкларацыю, дзе прызнаў факт таемных перамоў з Габсбургамі і намер з'ехаць з краю ў родную Швецыю (як Генрык Валуа два дзесяцігоддзі таму!)[53].

Вось такім ён быў, уладар супраць сваёй волі, *кароль-езуіт*, які распачне на Літве рэкаталізацыю[54] і ганенні супраць праваслаўных, уцягне Рэч Паспалітую ў доўгую авантурыстычную дынастычную вайну з сваім родным дзядзькам пратэстантам Карлам IX, якога, нягледзячы на спадчыннасць, на трон абярэ шведскі рыксдаг замест Жыгімонта з яго хваравітымі контррэфармацыйнымі праектамі.

III. БАРОЧНЫ АБО САРМАЦКІ? ЗМЕНЫ Ў СВЕТАГЛЯДЗЕ ВЯЛІКАЛІТОЎСКАЙ ЭЛІТЫ

Нельга не пагадзіцца з П'ерам Шаню ў тым, што еўрапейскае XVII ст. было трагічным. Трагічным паводле сваёй сутнасці і формы:

Трагічнае матэрыяльнага жыцця ўзмацняецца грандыёзным уздымам духоўных пакутаў[55].

Гаворка не ідзе вылучна пра хрысціянскую ментальнасць і вядомыя хрысціянскія пастулаты, хутчэй пра спробу вяртання да пэўнага пласту шматвяковай традыцыі, намаганні павярнуць гісторыю. Калі XVII ст. было *трагічным*, то канец XVI ст. быў трагічным ўдвая, бо менавіта тады выявіўся суцэльны крызіс і расчараванне ў эгацэнтрычнай, індывідуалістычнай, антытрадыцыйнай, «гуманістычнай» філасофіі Рэнесансу. Еўрапейцы нібы хацелі зрабіць крок назад, да залатых часінаў праз хваравіты правідэнцыялізм (не блытаць з мадэрным месіянствам), абсалютызм, уздым арыстакратычнай культуры (узгадаем знакаміты двор эпохі *le Roi Soleil* у другой палове XVII ст., як яе вяршыню).

Іншымі словамі, гэта была пэўнага кшталту духоўная кансерватыўная рэвалюцыя. Асабліва гэта датычыцца эстэтыкі, формы культуры. Калі Рэнесанс быў шмат у чым супярэчлівым, заблытаным, сярэднявечна-шляхецкім, «ачалавечаным», то барока было ад пачатку зарыентаваным на Бога, караля, найвышэйшую арыстакратыю: геніяльныя Люлі і Пёрсел пісалі музыку для сваіх гаспадароў і *grand monde*, а зусім не для *masses populaires*, ці правінцыйнай шляхты. Нават цэрквы, як каталіцкая гэтак і пратэстанцкія, замест дагматычнай ваяўнічай схаластыкі прапануюць трансцэндэнтныя канцэпцыі. Не будзем, аднак, абсалютызаваць глыбіню гэтых зменаў: рэверанс, зроблены ў бок традыцыі і арыстакратызму, не змог прадухіліць ліберальнай эры XVIII ст. Еўрапейцы нібы спыніліся на хвіліну і азірнуліся дзеля таго, каб потым зрабіць яшчэ адзін крок у бездань.

Але, як было сказана, гэты быў час, калі еўрапейцы зноў звярнуліся (няхай часткова) да класічнай мадэлі індаеўрапейскай манархіі. Цягам усяго сярэднявечча бясконцыя канфлікты царквы і каралеўскай улады, шляхты і гаспадара падрывалі легітымнасць манархіяў. Асабліва гэтыя працэсы інтэнсіфікаваліся ў другой палове XVI ст. падчас няспынных рэлігійных канфліктаў і дынастычных крызісаў, калі згода паміж каронай і падданымі была глыбока парушаная. Напрыканцы XVI ст. Еўропа была на мяжы хаосу, бо ў бальшыні краінаў выявіўся крызіс каралеўскай улады. Тое, што здарылася з Літвой і Польшчай у XVII – XVIII стст., магло адбыцца з іншымі краінамі, бо, паўторым, толькі легітымнасць і суверэнітэт кароны былі тымі падставовымі стрыжнямі, што лучылі раз'яднаныя ў рэлігійным (глыбокі антаганізм пратэстантаў і каталікоў, праваслаўных і Рыма, ды нават англіканаў і кальвіністаў або вуніятаў і праваслаўных-артадоксаў), этнічным (нагадаем, што гаворка ідзе пра данацыянальныя грамадствы, маргіналізаваныя ў сэнсе надэтнічнай свядомасці) і сацыяльным (найперш станавым) плане.

Падарваны аўтарытэт *Corona* ў варунках традыцыйных грамадстваў фактычна азначаў гібель дзяржавы: існаванне грамадства з яго герархічнай пірамідальнай канструкцыяй магчыма толькі ў варунках існавання кансалідоўнай улады гаспадара.

Яшчэ філасофы італьянскага рэнесансу заўважалі сур'ёзныя крызісныя змены, якімі суправаджалася дэсакралізацыя ўлады манарха, яе звужэнне. Ужо яны імкнуліся спыніць гэтыя заганныя працэсы, абараняючы ў сваіх творах традыцыйную канцэпцыю манархіі. Узгадайма хаця б Дантэ і ягоны трактат *Monarchia*:

Наконт яе [манархіі] узнікае – у выглядзе пытанняў – тры галоўныя сумневы. Па-першае, высоўваецца сумнеў, ці неабходна яна для дабрабыту свету. Па-другое, ці меў права прыдбаць сабе выкананне пасады манархіі народ рымскі. І, па-трэцяе, ці залежыць аўтарытэт Манархіі непасрэдна ад Бога або ён залежыць ад службіта Бога або яго намесніка.

У сваёй працы, як шмат якія іншыя інтэлектуалы свайго часу, Дантэ імкнуся развязаць гэтае пытанне на карысць каралеўскай улады.

Але напрыканцы XVI ст. усе гэтыя пытанні яшчэ заставаліся актуальнымі: патрэбная была новая культурная і філасофская канцэпцыя дзеля абгрунтавання самога існавання моцнага

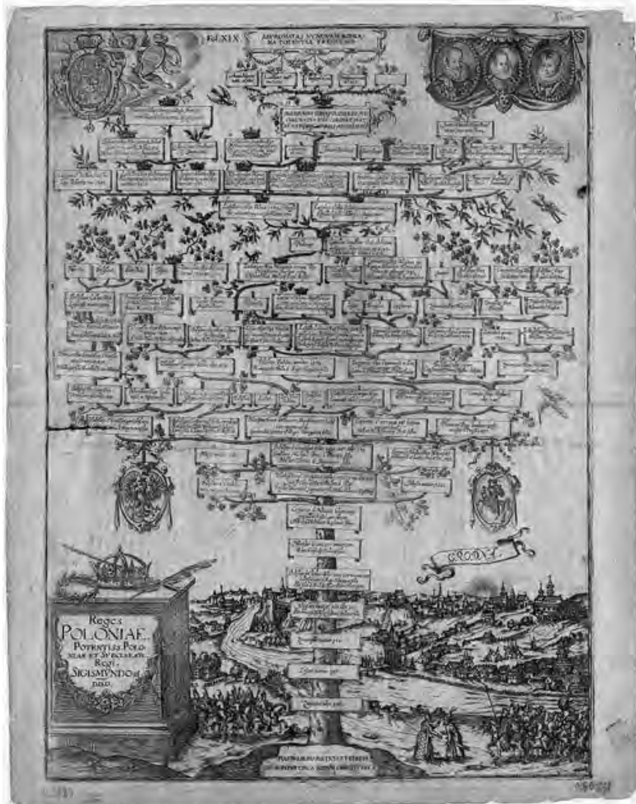
цэнтралізаванага манархічнага інстытута. Адным з першых раннебарочных філосафаў гэтыя ідэі паспрабаваў ажыццявіць юрыст і тэарэтык дзяржавы Жан Бадэн са сваёй канцэпцыяй *легітымнай улады*.

Глыбокі крызіс грамадства і ўлады стаў выклікам і справакаваў неабходнасць знайсці адказ на гэты крызісны сіндром. Гэткай рэакцыяй, згодна з трактатам Бадэна *Six Livres de la République* (1576), ёсць суверэнная легітымная каралеўская ўлада. Суверэнітэт, дадзены Богам, не можа быць парушаны чалавекам. Такім чынам, усталяваны на зямлі лад ёсць увасабленнем ладу Божага. Парушэнне гэтага парадку прывяло Францыю да грамадзянскіх войнаў, таму дзяржава мусіць мець абсалютнага гаспадара, які, грунтуючыся на агульных інтарэсах, будзе ўсталёўваць і адмяняць законы; фактычна выконваць божыя функцыі на зямлі, бо манарх, паводле Бадэна, можа рабіць усё адпаведна сакральнага паходжання сваёй улады.

Сакралізацыя ўлады і ўсхваленне абсалютнай манархіі былі агульнай з'явай для тагачаснай Еўропы. Гэтыя тэндэнцыі ўвасобіліся ў пераходзе ад філасофскіх канцэпцыяў і эстэтыкі позняга рэнесансу да ранняга барока: Бадэн ды іншыя аўтары 1570 – 1590-х гг. былі своеасаблівым інтэлектуальным мостам паміж імі.

Што ж сабой уяўляў еўрапейскі барочны светацям? Прадмет вымагае таго, каб звярнуцца да іншага барочнага класіка – гішпанскага паэта Пэдра Кальдэрона дэ ла Баркі, творчасць якога на думку Барбары Барнгёсэр найбольш моцна і поўна адлюстроўвае сутнасць барока. Гаворка ідзе аб яго алегарычнай п'есе *El gran teatro del mundo* (1635): аўтар праектуе класічную

Генеалагічнае дрэва Ягайлавічаў і Вазаў. Сімвалізуе повязь Вазаў са старажытнай літоўскай дынастыяй. Адметна, што дрэва выяўленае на фоне Горадні, 1627 г.



ідэю *жыцця як п'есы* на сваю эпоху[56]. Бог ёсць нікім іншым як *рэжысерам* і *кожны актор* ёсць адмыслова адказным перад ім; *п'еса*, якую яны выконваюць, – гэта іх жыццё, а *сцэна* – увесь свет[57]... Нездарма нам на памяць адразу прыходзяць слынныя словы Вільяма Шэкспіра:

All the world's a stage
And all the men and women merely players...

І гэта не выпадкова, бо Шэкспір таксама быў адным з тых вялікіх аўтараў, чыя творчасць адзначыла расчараванне і канец рэнесансавых каштоўнасцяў. Чалавек больш не ёсць самастойным творцам свайго лёсу, як гэта сцвярджалі гуманісты XV – XVI стст., і ён мусіць сумленна выконваць сваю ролю, не апранаючы масак (іншы антаганізм з рэнесансавым макіявелізмам). Галоўны пасыл тут схаваны ў тым, што акторы мусяць ад нараджэння заняць свае ролі (а менавіта *Жабрака*, *Селяніна*, *Караля*, *Гандляра* і інш.), і толькі добра адыграўшы сваю ролю яны змогуць паўстаць перад Богам і патрапіць у вырай. Для барочных інтэлектуалаў традыцыйная зямная герархія паўстае ўвасабленнем нябеснага парадку, а тэатральнасць ператвараецца ў сутнасць і форму філасофіі жыцця. Нездарма бадай найяскравейшы кароль сваёй эпохі Людовік XIV асабіста будзе ўзначальваць усе цырымоніі, якія набудуць пры ім падкрэслена афіцыйны характар у форме прыдворнага этыкету, і грандыёзныя святы кшталту слынных *Les Plaisirs de l'Île Enchantée*[58].

Тут мы знаходзім таксама барочны прынцып *droit divin*, які ўсё часцей выкарыстоўваўся французскімі і нямецкімі тэарэтыкамі дзяржавы і філосафамі ў першых дзесяцігоддзях XVII ст. Абапіраючыся на Біблію[59], прыхільнікі *droit divin* заяўлялі, што кароль адказны толькі перад Богам, і што ўся ўлада зыходзіць непасрэдна ад Яго, без пасярэдніцтва іншых зямных інстытутаў.

І як фінал у 1630-х гг. французскі інтэлектуал, юрыст і тэарэтык суверэнітэту ўлады Кардэн ле Брэ сфармулюе слынны прынцып (так, менавіта тады, у часы барока), згодна з якім кароль мусіць кіравацца разважлівасцю і грамадскімі інтарэсамі ды можа нават выходзіць за межы дазволенай яму пісаным законам свецкай улады: *necessitas om nem jegem frangit* (неабходнасць не ведае закона (лац.)). Параўнайма з класічным рымскім *necessitas est durum telum* (неабходнасць – моцная зброя (лац.)).

Барока змяняе ментальнасць еўрапейскіх элітаў, умацоўваючы канцэпцыю сакральнай манархіі. Літоўская эліта, выхаваная ў пратэстанцкіх і каталіцкіх універсітэтах Еўропы, ад пачатку ўвабрала ў сябе гэтыя ідэі. Увасабленне іх бачылася ў абароне канцэпцыі літоўскай спадчыннай манархічнай і арыстакратычнай традыцыі. Адсюль і канфлікт са шляхтаю, адсюль і прыхільнасць да Габсбургаў, адсюль і Кейданская вунія і спадчынны вялікі князь Карл Густаў...

Сітуацыю ў Польшчы была меней трагічная, чым у Літве: пераход да элекцыйнай манархіі і соймавага ўсеўладдзя адбываўся там паступова. Як заўважае Уршуля Аўгустыняк:

Прышчапленне шляхецкай дэмакратыі да Вялікага княства Літоўскага было хіба не толькі няўдалым эксперыментам, але (асабліва ў момант уніі) увогуле нежаданым, неадэкватным да палітыка-сацыяльна-эканамічнай сітуацыі[60].

Арыстакратычнасць Літвы была відавочна не проста аб'ектыўнай палітычнай рэальнасцю, але і падставовым элементам свядомасці мясцовай эліты, выключнае месца ў якой аддавалася спадчыннасці і радавітасці. Аналізуючы літоўскія летапісы XV – XVI стст., Ігар Марзалюк робіць наступную выснову:

Адсутнасць радавітых продкаў, першапачатковая «простасць», плебейскасць паходжання, паводле тагачасных уяўленняў, спрыяла і здзяйсненню невысакародных учынкаў – невыкананню васальных абавязкаў, адсутнасці мужнасці і высакародства. Чырвонай ніткай праз Хроніку Быхаўца праводзіцца ідэя аб большай высакароднасці і мужнасці нобіляў Вялікага княства Літоўскага ў параўнанні з палякамі[61].

Ва ўмовах Рэчы Паспалітай у Літве нараджаецца своеасаблівыя патэрналісцкая сістэма, стваравюща шматлікія магнацкія цэнтры, аточаныя кліентэлай – дробнай і сярэдняй шляхтай, што трымалася боку магната, выконваючы пэўныя абавязкі і атрымоўваючы ад яго шырокую апеку[62]. Больш нідзе ў Еўропе не існавала альтэрнатыўных каралеўскаму двару асяродкаў шляхецтва гэткіх каласальных памераў.

Першапачаткова гэтая сістэма падтрымлівала своеасаблівую арыстакратычнасць Вялікага Княства, дапамагала мясцовай эліце гуртавацца вакол абароны супольных інтарэсаў. Але ў перспектыве мы сустракаемся з шэрагам парадоксаў патранату.

Па-першае, магнацкія двары Літвы і іх кліентэла па сутнасці былі збольшага антыкаралеўскімі. Раялістамі ж звычайна былі прадстаўнікі некаторых груп каталіцкай сярэдняй шляхты, якіх актыўна падтрымліваў каралеўскі двор[63]. У той час як найбольш уплывовыя літоўскія арыстакраты адкрыта выступалі супраць абраных *караняжамі* (без уліку інтарэсаў Літвы) манархаў. Гэтак, выступаючы за спадчынную цэнтралізаваную манархію, яны аднак прыкладалі ўсе намаганні, каб зменшыць уплывы каралеўскага двара на літоўскія справы, бо палітыка Вазаў выклікала раздражненне нават у гэткіх прыхільных да раялісцкай партыі літоўскіх дыгнітарыяў як алыцкі князь Альбрэхт Станіслаў Радзівіл:

...бачу, каб дбаць аб прэрагатывах Княства Літоўскага, якія, прызнаныя не без бою, звужаюцца кожны дзень[64].

З гэтага вынікае і хранічны літоўскі «сепаратызм»: у 1587 г., калі Літва адмовілася падпарадкоўвацца універсалам інтэррэкса Станіслава Карноўскага, які склікаў канвакцыйны сойм; у 1627 г., калі літоўскія сенатары на чале з канцлерам ВКЛ Львом Сапегам (дарэчы, паслядоўным раялістам) падпісалі сепаратны мір са шведамі у мястэчку Балдэнмуйжа; у 1632 і 1648 гг., калі віленская канвакацыя прымала пастановы аб скліканні войска і выправы пасольстваў да замежных двароў ды г. д.[65]

Па-другое, нефармальна знаходзячыся на герархічнай лесвіцы на ровень ніжэй за найвышэйшую арыстакратыю і абслугоўваючы яе інтарэсы, літоўская сярэдняя і дробная шляхта была ідэалагічна і культурна мала звязанай з *crème* свайго стану. Гэта пры тым, што афіцыйна яна валодала тымі ж палітычнымі правамі, што і эліта палітычнай нацыі. Але калі пасля патопу літоўская арыстакратыя пачала страчваць сваю ідэнтычнасць, сярэдняя шляхта, пазбаўленая адмысловай ідэалагічнай апекі сваіх патронаў, не мела аніякага шанцу супраціўляцца паланізацыі.

Алегарычная выява Дому Пацаў. Прыклад магнацкай прапаганды на Літве пры Вазах. Пётр Пац, ваявода троцкі, адлюстраваны ў цэнтры амфітэатра (Patriae, Айчына), шчодра дарue грошы кліентам, царкве і войску. Дынастыя Пацаў алегарычна адлюстравана ў вобразе чароўнага саду, а яе прадстаўнікі ў выглядзе кветак. У адрозненне ад позняй магнацкай прапаганды (з другой паловы XVII ст.) прысутнасць на гравюры Караля (Уладзіслаў IV) і сенатараў сведчаць пра павагу да інстытуту манархіі. Конрад Гётке, Вільня, 1642 г.

Такім чынам, мы маем справу з сутыкненнем двух розных тэндэнцыяў: імкнення да адраджэння легітымнай манархіі і адкрытай антыраялісцкай, антывазаўскай палітыкі мясцовай эліты.

Нельга абмінуць увагай і тыя захады фармавання раялісцкай ідэалогіі і партыі на Літве, што рабіў дзеля легітымізацыі двор. Галоўная рыса гэтай лініі – разлік на сярэднюю каталіцкую шляхту Літвы. Менавіта на яе абапіраліся усе тры Вазы (найбольш Ян Казімер, найменш Уладзіслаў), прызначалі на выключна важныя дзяржаўныя пасады, не зважаючы нават на здольнасці або рэальныя палітычныя ўплывы. Даходзіла нават да абсурду, калі найбагацейшы арыстакрат Літвы, чалавек неабсяжных талентаў, выдатны ваенны тактык князь Багуслаў Радзівіл мог усё жыццё заставацца звычайным канюшым (ганаровая пасада), у той час як Пацы ці Агінскія прабіваліся да вяршыняў улады проста прадстаўляючы інтарэсы двара ў Літве.

З цягам часу гэта прывядзе да жорсткага сутыкнення літоўскай арыстакратыі і вазаўскай манархіі, пераможцамі з якога не выйдзе ніводзін з іх, але *новая магнатэрыя* – уведзеныя

Конны партрэт Уладзіслава Вазы. Віллем Гондзіюс, 1641 г.

Вазамі ва ўладу сярэднія шляхецкія роды. Гэта сутыкненне магло прывесці толькі да яшчэ большай дэсакралізацыі і дэлегітымізацыі манархічнай улады; відавочна, што каранаваныя (ініцыяваныя) і тытулаваныя гаспадары Літвы ў першай палове XVII ст. ужо не бачыліся яе натуральнымі ўладарамі.

Цікава, што ў ідэалагічным плане дзейнасць двара шмат у чым супадала з барочнымі прынцыпамі літоўскай арыстакратыі. Гэта датычыцца прапаганды, эстэтыкі, мастацтва, еўрапейскага барочнага *festa*[66]. Знаным майстрам гэтай справы быў Жыгімонт IV[67]. Адным з найважнейшых кірункаў у гэтым абсягу была прапаганда правоў Вазаў на ягелонскую спадчыну. Да прыкладу, з друку выходзяць дзесяткі гравюр, якія адлюстроўваюць прамую генеалагічную повязь манарха з колішняй літоўскай дынастыяй. Відавочна, што гэтым Жыгімонт шукаў падтрымкі сваіх правоў у літоўскай эліты. Тое ж самае датычыцца і шэрагу іншых гравюр працы Шэльтэ Бальсверта і Томаша Трэтэра (а пазней і Вілема Гондзіуса), што стварылі яскравы вобраз польска-літоўскай манархіі, прапагандуючы яго як унутры краіны, гэтак і па-за яе межамі.

Кожны каралеўскі візіт абстаўляўся з своеасаблівай тэатралізацыяй, асабліва, калі ён быў звязаны з нейкай важнай падзеяй (каранацыя, шлюб, народзіны дзіцяці, вікторыя і г. д.). Традыцыйным былі барочныя *porta* – часовыя трыумфальныя брамы, узбагачаныя алегарычнымі вобразамі і выявамі гаспадара, што будаваліся на шляху праходжання каралеўскай працэсіі. Уся цырымонія адбывалася з незвычайнай пыхай: да прыкладу, уезд Людвікі Марыі Ганзагі, нявесты караля Уладзіслава Вазы, у Данцыг цягнуўся восем (sic!) гадзінаў. Галоўнай мэтай такіх відовішчаў, як і барочнага мастацтва агулам, было падкрэсліць цэнтральнае месца гаспадара ў зямной герархіі. Зрэшты і смерць манарха абыгрывалася не менш дэталёва: хаўтуры ператвараліся ў каласальныя відовішчы, арганізаваныя згодна з барочным прынцыпам *vanitas*[68] – часовасці той ролі, якую граў Кароль-актор на сцэне зямнога жыцця.

Цікавым момантам у кантэксце раялісцкай прапаганды была спроба стварэння *Ордэну Бязгрэшнага Зачацця*. Праект, распрацаваны Уладзіславам Вазам і каронным канцлерам Ежы Асалінскім у 1632 г. на ўзор тагачасных прыдворных ордэнаў кшталту французскага *l'Ordre du Saint-Esprit*[69] або габсбургскага (колішняга бургундскага) *Залатога Руна*, быў ужо зацверджаны папам Урбанам VIII, калі вакол яго пачаліся вострыя канфлікты[70]. Справа ў тым, што Ордэн, натуральна, мусіў стаць апірышчам раялісцкай партыі, а таму планавалася, што ў яго першую капітулу ўвойдзе толькі 12 кавалераў: 8 палякаў і 4 літвіны[71]. Такім чынам, толькі вузкае кола правазаўскай шляхты магло ўзвысіць свой статус. Востры супраціў апазіцыі не даў магчымасці рэалізаваць гэты цікавы праект.

Значнае месца Вазы надавалі і мецэнацтву, таму і прысвячэнне добрай паловы твораў, што друкавалі ў Кароне і Літве, гаспадару не было чымсьці незвычайным: гравіраваны каралеўскі партрэт ці герб з панегірычнымі радкамі змешчаны на першых старонках шмат якіх мясцовых выданняў XVII ст.

Ставячы пад пытанне легітымнасць Вазаў і падрываючы іх уплыў на Вялікае Княства, літоўская арыстакратыя фактычна імкнулася замяніць сабой тое месца, якое ў структуры барочнага светагляду было прадугледжана для гаспадара. У мецэнацтве Радзівілы і Сапегі, калі і не пераўзыходзілі каралеўскі двор, то былі блізкія да яго[72]. Магнацкія *festa* і ўрачыстасці, дзе цэнтральнае месца займалі, натуральна, прадстаўнікі арыстакратычных Дамоў, не саступалі каралеўскім. Нарэшце, як было зазначана вышэй, літоўская эліта стварыла альтэрнатыўныя каралеўскаму асяродкі шляхецтва, якія сур'ёзна канкуравалі з ім.

Але тут мы маем сітуацыю, калі і каралеўскае, і літоўскае магнацкае барока ёсць бакамі аднаго медалю, што адлюстроўваюць агульную еўрапейскую тэндэнцыю. Фатальнай альтэрнатывай ёй стаў *сарматызм*. Аналізуючы гэтую з'яву, даследчыкі сутыкаюцца з іншай Літвой першай паловы XVII ст. – Літвой арыенталістычнай, месіянскай, правінцыйнай, каталіцкай. Сам па сябе сарматызм быў пераняты з Польшчы мясцовай сярэдняй і дробнай шляхтай, што з 1620 – 1630-х гг. усё актыўней шукала рады літоўскаму арыстакратызму.

Паводле сваёй сутнасці гэта быў цалкам альтэрнатыўны барочнай культуры і ідэалогіі кірунак, хоць ён і пераняў пэўныя барочныя формы (кшталту *vanitas* і знешняй тэатральнасці). Сарматызм, узрошчаны на ідэі аб міфічным паходжанні усёй палітычнай нацыі ад сарматаў і Рэчы Паспалітай як «бастыёне хрысціянства» на ўсходзе. Аздоблены адмысловай арыенталістычнай эстэтыкай (вугорскія, валашскія, турэцкія, персідскія элементы вопраткі, дэкору)[73] і польскасцю (перш за усё ў культурна-прававым і лінгвістычным плане) сарматызм хутка апанаваў тымі, хто марыў катэгорыямі ўласнай выключнасці і «велічы»[74].

Але самае галоўнае, што сарматызм абсалютызаваў дзяржаўны лад Рэчы Паспалітай як ідэальны[75]. Сукупнасць шляхецкіх прывілеяў бачылася нейкай натуральнай канстантай (у ментальнасці з'яўляецца гэткая катэгорыя, як *залатыя вольнасці*), а элекцыйная манархія як галоўная зброя шляхецкага рэспубліканізму, што прадухіляў узмацненне пазіцыяў як самога гаспадара асабіста, гэтак і ўсёй дынастыі. Неабдуманыя, дрэнна

распрацаваныя законы, хутка прынятыя шакаванай польскай і літоўскай палітычнай нацыяй пасля смерці апошняга Ягайлавіча,ператварыліся ў сапраўдны культ.

Ідэалагічную базу сарматызму рыхтавалі «шляхецкія» публіцысты і філосафы. Гэтак у адказ на набыццё каралевай Канстанцыяй[76] асабістых маёнткаў Анджэй Лісецкі адказвае сваім слынным трактатам *Apologia pro liberate republicæ* (1625), у якім даводзіць, што «трыумф вольнасці» магчымы толькі дзякуючы сярэдняй і дробнай шляхце, якая бароніць край ад знешніх і ўнутраных небяспек (кшталту, манархічнага «дэспатызму» або сенатарскага «ўсеўладдзя») і валодае выключным правам выдаваць законы. Нібы рэха думкам Лісецкага гучыць літоўскі ананімны сатырычны твор *Прамова Мялешкі*, аўтар якога, відаць, паходзіць з таго ж самага сацыяльна-культурнага асяроддзя: выкрываюцца заганныя захады каралеўскага двара, благіх радцаў (сенатараў), апантанасць двара еўрапейскім арыстакратычным стылем жыцця... Цікава, што аўтары апелююць да «даўніны», часоў Ягайлавічаў, і нібыта важнага значэння і ролі шляхецкай (не арыстакратычнай) культуры пры іх, канструюючы тым самым міфалагічнае апірышча будучага сарматызму як «кансерватыўнага» руху.

Такім чынам, на парозе самых трагічных у гэтым «трагічным стагоддзі» 1650 – 1660-х гг., два праекты (культурныя, ментальныя, нават цывілізацыйныя) сутыкнуліся ў Літве (і ўсёй Рэчы Паспалітай) – барочны (раялісцкі і арыстакратычны) і сармацкі (шляхецкі). Тады было яшчэ няпэўна, які з іх пераможа (нават у рамках барочнага), існавала шмат варыянтаў развіцця падзеяў. Відавочна было толькі, што захаваць status quo ўжо не магчыма.

IV. ЛІТОЎСКАЯ МАНАРХІЯ Ў ЧАСЕ ПАТОПУ

Як паказалі дзве наступныя элекцыі ў Рэчы Паспалітай (1632 і 1648), што былі амаль безальтэрнатыўнымі, шляхта працягвала свядома абіраць гаспадара згодна спадчыннай традыцыі: Уладзіслаў ІІ Ваза[77] (1595 – 1648) заняў трон бацькі, а Ян Казімер[78] (1609 – 1672) стаў наступнікам свайго брата, які не пакінуў нашчадкаў. Толькі частка літоўскай эліты падчас абедзвюх элекцыяў рабіла захады для абрання свайго (*легітымнага*) кандыдата (Габсбурга ці Бурбона).

Але менавіта пры Вазах ўсё мацнейшымі тэмпамі нарасталі крызісныя з'явы ў дзяржаўным жыцці Літвы і Польшчы, якія нарэшце прывядуць да яе заняпаду напрыканцы XVII – на пачатку XVIII стст. Улада манарха ўсё больш ператваралася ў фікцыю. Яшчэ ў 1622 г. слынны ангельскі дыпламат і авантурыст Энтані Шэрлі ў сваім гішпанскім трактаце *El peso politico de todo el mundo*, прысвечаным еўрапейскай геапалітыцы, напіша аб Рэчы Паспалітай[79]:

El rey es más de ornamento que de poder (Кароль [тут] больш для аздобы, чым для ўлады (гішп.)).

Спробы рэформаў пры Жыгімонту IV[80] і Уладзіславу ІІ[81] не давалі рады ўзрастанню ціску з боку «сармацкіх» шляхецкіх колаў. Да антаганізму дзяржаўнага – каралеўскай і станавай (шляхецкай) улады ды супрацьстаяння на роўні шляхты / арыстакратыі, дадаўся антаганізм этнічнага і рэлігійнага плану, народжаны фанатызмам вялікай часткі польскай эліты і самога Жыгімонта Вазы: Берасцейская царкоўная вунія 1596 г. асуджае ўсіх праваслаўных, якія адмаўляюцца перайсці ў грэка-каталіцтва, на нелегальны статус[82], цягам 1620 – 1640-х гг. ідуць бясконцыя напады экзальтаваных натоўпаў каталікоў (у тым ліку і ўзброеных) на кальвінісцкія, лютэранскія і арыянскія грамады ды іх прыхаджанаў у Вільні (дайшло нават да закрыцця кальвінісцкай вучэльні і збору) і Наваградку[83]. У 1609 г. каталікамі быў разбураны нават старажытны мячэт у Троках. Разам з тым у адказ узмацнілася варожасць з боку праваслаўнага русінскага насельніцтва і казакоў на Украіне. Апошняя праблема, доўгі час ігнараваная кароннымі элітамі, ў 1648 г., напрыканцы каралявання Уладзіслава ІІ выбухнула ў грамадзянскую вайну, сапраўдную жакерыю.

З агню ды ў прысак: да казацкага паўстання ў 1654 г. дадаецца маскоўская агрэсія. Дзяржава і вазаўская манархія паказваюць сваю поўную некампетэнтнасць у змаганні як з унутранымі, гэтак і са знешнімі ворагамі. Літва са сваёй кволай арміяй (каля 11000 чалавек, з іх толькі 4000 баяздольных) была пакінутая сам-насам перад наступам трох расійскіх войскаў (80000 чалавек) і казакоў Залатарэнкі (8000)[84]. У 1655 г. у гэтай катастрафічнай сітуацыі палякі адмовіліся нават прадставіць Літве дадатковую фінансавую дапамогу, спасылаючыся на артыкул Люблінскай уніі, які прадугледжваў, што літоўскае войска будзе аплачвацца выключна з мясцовага скарбу... Цягам 1654 – 1655 гг. маскоўцы займаюць амаль усю Літву.

Пацярпела поўны крах і Вазаўская дыпламатыя: Нідэрланды ды Аўстрыя згаджаюцца прадставіць толькі маргінальную дапамогу, Францыя трымаецца прыязнага нейтралітэту да свайго шведскага хаўрусніка, васальны брандэнбургскі курфюрст Фрыдрых Вільгельм (слынны *Große Kurfürst*) больш зацікаўлены ў атрыманні поўнага суверэнітэту над Прусіяй; нарэшце бязглуздая пазіцыя Яна Казімера ў дачыненні да спадчыннай шведскай

Конны партрэт Яна Казімера Вазы. Ф. дэ Віт, другая палова XVII ст.

Карл Густаў, кароль шведскі і вялікі князь літоўскі. Другая палова XVII ст.

кароны прыводзіць Рэч Паспалітую да сутыкнення з магутным паўночным суседам[85].

У хуткім часе пасля пачатку канфлікту са Швецыяй, 25 ліпеня 1655 г. пад Усцем перад войскам шведскага караля Карла X Густава (1622 – 1660) амаль без аніводнага стрэлу капітулявала кароннае паспалітае рушанне (13000 чалавек) разам з цэлай правінцыяй (Вялікая Польшча), адзін за адным здаваліся польскія гарады, а 26 кастрычніка, капітуляваўшы, Карлу Густаву прынеслі прысягу і астатнія польскія войскі на чале з каронным гетманам Канецпольскім[86]. У гэтай сітуацыі Ян Казімер, гаспадар гінучай дзяржавы, і большая частка польскіх сенатараў не знайшлі нічога лепшага, як збегчы ў Сілезію пад абарону Габсбургаў.

Толькі тут, калі ўсё было ўжо страчанае, надышло пэўнага кшталту ацвераджэнне: раптам польскія арыстакраты, якія былі з Янам Казімерам у гэтым выгнанні, прапануюць польска-літоўскі пасад імператару Фердынанду III Габсбургу (1608 – 1657). Апошні, зацікаўлены ў вяртанні спадчыннай кароны, згаджаецца на перамовы. Гаворка ідзе нават не аб элекцыі *vivente rege* ці *consortem regiminis* (суправіцель (лац.)), але, магчыма, і аб перадачы пасаду ў спадчыну Габсбургам[87]! Але хутка імператар быў вельмі расчараваны і нават шакаваны таемнай прапановай некаторых польскіх сенатараў (біскупаў Тшэбіцкага і Чартарыйскага) абвясціць яго гаспадаром праз галаву Яна Казімера[88]. Фердынанд, выхаваны ў традыцыях формулы *dieu et mon droit (Бог і маё права [ад нараджэння] (фр.)* – г. зн. *Я кірую з Божага блаславення.)*, якую яго бацьку і яму самому прыйшлося адстойваць коштам крыві дзесяткаў тысяч сваіх падданых, гэты самы Фердынанд сутыкнуўся з сітуацыяй, калі сама сутнасць манархіі, яе боскасць была пастаўленая пад пытанне. Што спыніць гэтых самых шляхціцаў ад таго, каб потым гэтак сама праігнараваць і спадчыннае права Габсбургаў?

Фердынанд, спачатку вельмі схільны да таго, каб даслаць дапамогу Рэчы Паспалітай, пакінуў прапанову Яна Казімера без адказу, прапанаваўшы толькі свае паслугі ў якасці медыятара. Перамовы паміж дваром Яна Казімера ў выгнанні і Венай зацягваліся, і толькі ў сакавіку 1657 г. дайшло да ратыфікацыі дамовы, паводле якой Ян Казімер і польскія сенатары абяцалі Фердынанду падтрымку ў абранні на польска-літоўскі пасад, а апошні прадстаўляў 12000 армію разам з артылерыяй (колькасць войска была зафіксаваная на дадатковых перамовах ў траўні) ды згаджаўся уступіць у вайну са Швецыяй. Але праз тры дні пасля падпісання дамовы імператар памірае, таму выконваць яе ўмовы было наканавана Леапольду I Габсбургу[89] (1640 – 1705)[90].

У студзені 1658 г. аўстрыйскія войскі перайшлі мяжу Рэчы Паспалітай і былі раскватараваныя на польскай тэрыторыі. Але хутка стала відавочна, чаго вартыя дамоўленасці з польскімі сенатарамі і Янам Казімерам: пачаліся нейкія няўцямныя нараканні на «агідных прыхадняў» з Аўстрыі, на тое, што нібыта Леапольд адправіў больш чалавек, чым было запланавана, што ён мае намер захапіць дзедзічны пасад сілаю зброі і адмяніць выбарнасць манархіі разам з залатымі вольнасцямі, як Габсбургі зрабілі гэта ў Багеміі ды Вугоршчыне[91]... Цяжка сказаць, хто быў ініцыятарам распальвання ў Кароне гэтай чарговай антыгабсбургскай параноі, але яна відавочна мела шырокі поспех як сярод простага люду, гэтак і сярод шляхты. Нарэшце хутка стала відавочна, што сенатары і вазаўскі двор таксама не маюць намеру падтрымліваць Леапольда ў якасці кандыдата на магчымай вольнай элекцыі *vivente rege* (замест Габсбургаў двор на чале з каралевай Людвікай Марыяй[92] высоўвае французскіх кандыдатаў[93]), спаслаўшыся на тое, што трон быў прапанаваны нібыта ўласна не яму, а толькі яго бацьку...

Калі Габсбургі яшчэ рабілі захады апанаваць тронам Рэчы Паспалітай, у Літве адбылася падзея вартая асаблівай увагі. У той час, калі пакінутая сваімі польскімі хаўруснікамі і самім вялікім князем Літва была амаль поўнасцю акупаваная маскоўскімі войскамі (Вільня, сэрца Літвы, была захопленая 8 жніўня 1655 г.[94]), літоўская эліта звярнулася па дапамогу і пратэкцыю да Карла X Густава. Вядома, што шмат хто з мясцовых арыстакратаў трымаўся сталых стасункаў са Стакгольмам яшчэ з 1620-х гг., і прапанова некаторых з іх заключыць хаўрус паміж Швецыяй і ВКЛ не стала нечаканасцю для шведскага двара[95]. 10 жніўня 1655 г. у Рызе ўпаўнаважанымі абодвух бакоў, шведскім губернатарам Лівоніі Магнусам Габрыэлем дэ ла Гарды і літоўскім амбасадарам Габрыэлем Любянецкім, быў складзены прэлімінарны праект дамовы, які ў будучым мусіў стаць грунтам для задзіночання дзвюх дзяржаваў. Ён прадугледжваў пераход Літвы пад абарону шведскіх войскаў, заключэнне дзяржаўнай уніі (і натуральна ліквідацыю Люблінскай уніі 1569 г.), прызнанне Карла X Густава вялікім князем ды інш.[96]

Згодна з гэтымі дамоўленасцямі была апублікаваная адозва, дзе тлумачыліся прычыны ўваходу шведскіх войскаў у межы ВКЛ, і 14 жніўня 1655 г. шведская армія (13700 чалавек) была ўжо

на маршы з Лівоніі[97]. Шведы хутка займаюць Жамойць, Упіцкі, Вількамірскі, Браслаўскі і частку Ковенскага паветаў. Большасць згуртаванай тут літоўскай шляхты (у тым ліку і мясцовай), што ратавалася ад расейскай навалы, прыязна сустрэла ідэю заключэння вуніі з Шведскім каралеўствам, ініцыяваную біржанскімі Радзівіламі, князямі Янушам і Багуславам. У абозе літоўскіх войскаў пад Кейданамі 17 жніўня 1655 г. дайшло да падпісання адмысловай дэкларацыі паміж прадстаўнікамі Швецыі і літоўскай эліты (свае подпісы пад ёй паставілі 550 чалавек), якая замацоўвала з пэўнымі папраўкамі папярэднія дамоўленасці 10 жніўня. Нарэшце, 20 кастрычніка 1655 г. у Кейданах 1172 шляхціцы паставілі свае подпісы пад афіцыйным Актам дзяржаўнай уніі са Швецыяй, абвясціўшы Карла Густава (і дынастыю Пфальц-Цвэйбрукэнаў) у якасці спадчыннага вялікага князя літоўскага[98]. Разам з тым Ян Казімер быў дэтранізаваны.

Такім чынам у Літве была зроблена спроба аднавіць спадчынны інстытут манархіі, нягледзячы на тое, што ў новай дынастыі адсутнічала простая сувязь з Ягайлавічамі. Для Вялікага Княства гэта была апошняя магчымасць выратаваць краіну ад канчатковага разбурэння традыцыйнага праўнага ладу. Разам са свядомым геапалітычным, культурным, нават канфесійным выбарам мясцовая эліта хіба ў апошні раз змагла паспрабаваць звярнуцца да традыцый манархіі Гедымінавічаў.

На жаль, складаная ваенная сітуацыя ў рэгіёне, што змушала Швецыю змагацца на вялікім абсягу ад Нарвегіі да Лівоніі, гэтаксама супраціў мясцовай прапольскай канфедэрацыі і паўстанне ў Жмудзі прывялі да фатальных наступстваў, што зрабілі вунію дэ факта немагчымай. Аліўскае мірнае 1660 г. пагадненне канчаткова паставіла кропку ў гісторыі шведска-літоўскай федэрацыі.

Пасля патопу Літва ляжала ў руінах, абязлюдзелая, з разбуранай эканомікай. Мясцовая эліта пачала хутка ніveлявацца, інтэгруючыся ў адзіны польскі культурны і праўны свет. Вялікую ролю ў гэтым адыграў міф аб «перамозе» над іншаземнай навалай, дзякуючы своеасабліваму сацыяльна-палітычнаму ладу Рэчы Паспалітай і «божай ласкі» да яе (асабліва калі тая выгнала з сваіх межаў ерэтыкоў-арыянаў). На змену Літве паўночнаеўрапейскай, барочнай, кальвінісцкай, арыстакратычнай прыйшла Літва ўсходнееўрапейская, сармацкая, контррэфармацыйная, шляхецкая; на змену эпохі Льва Сапегі і Багуслава Радзівіла прыйшла эпоха Казімера Яна Сапегі і Караля Станіслава Радзівіла *Пане Коханку*. І каралеўскі (стварэнне раялісцкай партыі і ўмацаванне пазіцыяў дынастыі Вазаў), і арыстакратычны (Кейданская вунія) барочныя праекты зазналі поўную паразу. Ад Патопу свой пачатак бярэ гісторыя сармацкай Літвы, якая ў праўным і культурным сэнсе ўсё больш ператваралася ў трэццю правінцыю Рэчы Паспалітай (Вялікая Польшча, Малая Польшча і Літва)[99].

З гэтага моманту цяжка казаць аб існаванні *літоўскай манархічнай традыцыі*, бо пасля няўдалых спробаў здзейсніць хаця б нейкія рэформы ў 1660-х гг. з мэтаю ўмацаваць каралеўскую ўладу (у тым ліку і абранне *vivente rege*) і адрачэння расчараванага Яна Казімера 16 верасня 1668г., манархія Рэчы Паспалітай не была літоўскай ані паводле зместу (традыцыі), ані паводле формы (за выняткам хіба тытулятуры). Асабліва гэта тычыцца г. зв. сасаўскага перыяду – часу кіравання Ветынаў (1697 – 1764), калі паняцце *гаспадар* ператварылася ў поўную фікцыю, а дзяржаўная ўлада ў Літве (і ўсёй Рэчы Паспалітай) была абсалютна паралізаваная бяспынным змаганнем магнацкіх груповак. Гэта быў час хранічнай нестабільнасці і палітычнага хаосу, калі манарх увогуле мог амаль увесь час знаходзіцца па-за межамі краю, бо нават яго сакральная і рэпрэзентатыўная функцыі страцілі ўсялякі сэнс у гэтым новым сармацкім шляхецкім свеце.

Зразумела, што ў гэты перыяд не магло ісці гаворкі пра дынастычную спадчыннасць, бо, як засведчылі элекцыі 1669, 1674, 1697, 1733 і 1764 гг. гэты фактар не граў ужо абсалютна ніякай ролі у выбары шляхты, як польскай, гэтак і літоўскай, адзінай каштоўнасцю для якой сталі залатыя вольнасці.

Грамадзянская вайна напрыканцы XVII ст. была цалкам лагічным, паслядоўным ходам развіцця гэтай «новай» Літвы: 18 лістапада 1700 г., пасля доўгіх гадоў барацьбы, чарговая канфедэрацыя шляхты разбіла пад Алькенікамі сілы Сапегаў, якія прэтэндавалі на першую ролю ў палітычным жыцці Вялікага Княства[100]. Гэта было ходанне сармацкіх груповак паміж сабою, крывавая вайна за ўладу – тут ужо не ішлося аб вялікім князі або нейкіх дынастычных спрэчках. Манарха нібы ўжо не існавала ўвогуле.

Тым часам, пасля смерці Яна Казімера Вазы ў 1672 г. толькі аўстрыйскія Габсбургі засталіся апошнімі простымі спадкаемцамі старэйшай лініі Ягайлавічаў. Прыйшлі ў заняпад і нашчадкі малодшай лініі (па кудзелі, праз дачок Жыгімонта ІІ Старога). Род Вазаў згас. Сын каралеўны Альжбэты Ягелонкі[101] і Янаша Заполы, – турэцкага марыянеткавага «вугорскага караля», Янаш ІІ Жыгімонт памёр бяздзетным яшчэ ў 1571 г. Шлюб іншай сястры Жыгімонта Аўгуста Зоф'і з Генрыкам ІІ Браўншвейг-Вальфенбютэлям (Дом Вельфаў) не даў нашчадкаў. Сын каралеўны Ядвігі і Ёахіма ІІ Гектара Гагенцолерна, курфюрста брандэнбургскага, Жыгімонт таксама не пакінуў спадкаемцаў.

Габсбургі[102] ж па сёння захавалі ў сабе кроў Ягайлавічаў, літоўскай абранай дынастыі, а значыць, як ніхто іншы былі і ёсць адзінымі вартымі пасаду сваіх продкаў, здатнымі вярнуць сапраўдную манархічную традыцыю ў Літву, выканаўшы сваю місію, якую яны намагаліся ажыццявіць яшчэ пяцьсот гадоў таму. ✷

---

[1] Дзедзічны вялікі князь (лац.)

[2] Г. зв. *кіеўская спадчына* Гедымінавічаў, Вялікае Княства Рускае.

[3] Gieysztor A. Wielkie Księstwo Litweskie: przestrzeń i ludzie // Край – Kraj: Дыялог на сумежжы культур. Пад рэд. Агеева А. і Іванова Я., Магілёў, 2000. С. 8-11.

[4] За выняткам перыяду княжання на Літве Вітаўта Вялікага (Ягайла заставаўся *supremus dux*), Свідрыгайлы і Жыгімонта І Кейстутавіча (у часы грамадзянскай вайны 1430-х гг.) і Аляксандра (падчас панавання Яна Ольбрахта ў Кароне, які таксама карыстаўся тытулам *supremus dux Lithuaniæ*).

[5] Koneczny F. Dzieje Polski za Jagiellonów. Kraków, 1903. С. 196-198.

[6] Гл. Szujski J. Dzieje Polski podług ostatnich badań. T. II. Lwów, 1863. С. 12-13; 87-100; 100-106.

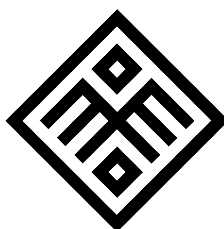
[7] Koneczny F. Dzieje Polski... С. 357-358.

[8] Паводле польскай манархічнай традыцыі – Жыгімонт ІІ Аўгуст.

[9] Селицкий А. Проблемы реконструкции общеиндоевропейской концепции

сакрализации власти // Мир власти: традиция, символ, миф: Материалы Российской научной конференции молодых исследователей (Москва, 17 – 19 апреля 1997 г.). М., 1997. С. 3-5.
10 Evola J. Imperialismo Pagano: Il Fascismo Dinanzi al Pericolo Euro-Cristiano, con una Appendice sulle Reazioni di parte Guelfa, 1928.
11 Унук вялікага князя Казімера Ягайлавіча (Казімер IV Вялікі як кароль польскі).
12 Контлер Л. История Венгрии. Тысячелетие в центре Европы. Москва, 2002. С. 171-177.
13 З 1556 г., пасля рэзегнацыі старэйшага брата Карла V, і імператар Святой Рымскай імперыі нямецкай нацыі.
14 Старэйшая сястра караля Людвіка II Вугорскага.
15 Контлер Л. История Венгрии... С. 175-176.
16 Тамсама. С. 233-234.
17 Трэба адзначыць, што гэты выбар у 1520 – 1560-х гг. быў падмацаваны дадатковымі дамовамі паміж Габсбургамі і польска-літоўскай галінай Ягайлавічаў.
18 З 1564 г. імператар Максіміліян II.
19 Старэйшы сын Казімера IV Ягайлавіча, вялікага князя літоўскага і караля польскага, каралевіч Уладзіслаў быў абраны каралём Багеміі (у 1471 г.) і Вугоршчыны (у 1490 г., як Уладзіслаў II). Каралевічы Казімер («Св. Казімер»), Ян I Ольбрахт, Аляксандр I, Жыгімонт II Стары і Фрыдэрык (біскуп кракаўскі) былі малодшымі братамі Уладзіслава II Вугорскага.
20 Wdowiszewski Z. Genealogia Jagiellonów i Domu Wazów w Polsce. Kraków, 2005. С. 166-179.
21 Жыгімонт I паводле польскай традыцыі.
22 Koneczny F. Dzieje Polski... С. 300-301.
23 Лазутка С., Валиконите И., Гудавичюс Э. Первый Литовский Статут (1529 г.), Вильнюс, 2004. С. 60-61.
24 Koneczny F. Dzieje Polski... С. 301.
25 Wdowiszewski Z. Genealogia... С. 145.
26 Moraczewski J. Dzieje Rzeczypospolitej Polskiej z pierwszej połowy szesnsatego wieku. Poznań, 1847. С. 161.
27 Герцагіня Бары, вялікая княгіня літоўская і каралева польская з Дому міланскіх герцагаў, дачка герцага Джыана Галеацца II Марыя Сфорца і каралеўны Ізабэлы Арагонскай.
28 Зрэшты, Жыгімонт Аўгуст меў адно нелегітымнае дзіця ад Барбары Гіжаўкі – дзяўчынку, названаю Барбарай.
29 Габсбургі, шведскія Вазы, Гагенцолерны ці нават проста звычайныя кандыдаты на руку каралеўны Ганны Ягелонкі, сястры апошняга ўладара Літвы з Гедымінавічаў.
30 Jasienica P. Polska anarchia. Kraków, 1988.
31 Быў пабраны шлюбам з Катарынаю Ягелонкаю (1526 – 1583), сястрой вялікага князя Жыгімонта III Аўгуста.
32 Moraczewski J. Dzieje Rzeczypospolitej Polskiej z drugiej połowy szesnatego wieku. Poznań, 1849. С. 24-38.
33 Przezdziecki A. Jagiellonki Polskie w XVI wieku. T. V (Uzupiełnienia, rozprawy, materyjały). Kraków, 1878. С. 219-221.
34 У Дацка-Нарвежскім каралеўстве дзяржаўная рада (*Riksråd*) «абірала» фактычна прадстаўнікоў аднаго Альдэнбургскага Дому па мужчынскай лініі, што чарговы раз падмацоўвае тэзіс аб штучнасці элекцыйнай манархіі ў тагачаснай Еўропе (нават калі яна існавала на ўзроўні афіцыйнага права) і глыбокіх каранях веры ў сакральнасць каралеўскае крыві і пакліканасці кіроўнай дынастыі. Гл. Jespersen K. A History of Denmark. Copenhagen, 2004.
35 Rosik S., Wiszewski P. Wielki poczet polskich królów i książąt. Wrocław, 2006. С. 902-904.
36 Ён шлюбаваў з Марыяй Гішпанскай.
37 Przezdziecki A. Jagiellonki... С. 236-241.
38 Moraczewski J. Dzieje Rzeczypospolitej... С. 83-84.
39 Wdowiszewski Z. Genealogia... С. 159.
40 Нагадаю, што падзеі разгортваліся падчас Лівонскай вайны.
41 Moraczewski J. Dzieje Rzeczypospolitej... С. 96.
42 Сын імператара Максіміліяна II і інфанты Марыі Гішпанскай, брат імператара Рудольфа II.
43 Сын Юхана III Вазы (1537 – 1592), караля Швецыі, і Катарыны Ягелонкі.
44 Насамрэч прадстаўнікі старажытных каронных арыстакратычных родаў.
45 Rosik S., Wiszewski P. Wielki poczet... С. 923.
46 Сярод Габсбургаў свае кандыдатуры выставілі таксама эрцгерцагі Мацей, Эрнэст і Фердынанд Тырольскі.
47 Przezdziecki A. Jagiellonki... С. 251-252.
48 Падалінскі У. Шведская палітыка Жыгімонта III Вазы // Castrum, urbis et bellum. Пад рэд. Семянчука Г. і Мяцельскага А. Баранавічы, 2002.
49 Polak W. Unia ze Szwecją // Polska. Dzieje cywilizacji i narodu, Rzeczpospolita szlachecka (1586 – 1795). Pod red. Derwich M. i Żurek A., Warszawa – Wrocław, 2003. С. 11.
50 Жыгімонт III паводле польскай традыцыі.
51 Юхо Я. Гісторыя дзяржавы і права Беларусі. Мн., 2000. С. 221-223.
52 Цікавая сама логіка Жыгімонта, які лічыў лёс польскай і літоўскай кароны ўнутранай справай двух легітымных спадчынных спадкаемцаў Ягайлавічаў – Вазаў і Габсбургаў.
53 Polak W. Unia ze Szwecją... С. 12-13.
54 Petkūnas D. Holy Communion Rites in the Polish and Lithuanian Reformed Agendas of the 16th and Early 17th Centuries. Helsinki, 2004. С. 43-51.
55 Шоню П. Цивилизация классической Европы. Екатеринбург, 2005. С. 443.
56 Toman R. (edit.), Beyer B., Borngässer B. etc. Baroque: Architecture, Sculpture, Painting. Cologne, 1998. С. 7.
57 Тамсама. С. 10-11.
58 Дэвис Н. История Европы. М., 2005. С. 453-454.
59 13 Пасланне да рымлянаў, Новы Запавет.
60 Augustyniak U. Specyfika patronatu magnackiego w Wielkim Księstwie Litewskim w XVII wieku. Problemy badawcze // Kwartalnik Historyczny. 2002. T. 110. Z. 1. С. 109-110.
61 Марзалюк І. Ідэалагічнае змаганне «Літвы» за роўны статус з «Каронай» (паводле беларуска-літоўскіх летапісаў XV – XVI стст.) // Край – Kraj (Polonica-Albaruthenica-Lithuanica). 2001. № 1 – 2 (2 – 3). С. 47.
62 Augustyniak U. Specyfika patronatu... С. 97-105.
63 Augustyniak U. Dwór i klijentela Krzysztofa Radziwiłła (1584 – 1640). Mechanizmy funkcjonowania patronatu. Warszawa, 2001. С. 28-30.
64 Radziwiłł A. S. Pamiętniki o dziejach w Polsce. Oprac. Przyboś A. i Żelewski R. T. 2: 1637 – 1646. Warszawa, 1980. С. 215.
65 Тамсама. С. 34-35.
66 Свята (італ.).
67 Гл. Augustyniak U. Informacja i propaganda w Polsce za Zygmunta III. Warszawa, 1981.
68 Марнасць (лац.).
69 Ордэн Святога Духа (фр.).
70 Карпіевіч Д. Ордэны Рэчы Паспалітай // Беларускі гістарычны часопіс. 1994. № 2. С. 87.
71 Wisner H. Władysław IV Waza. Warszawa, 1995. С. 127.
72 Лазука Б. Беларускае барока: Гісторыка-тэарэтычныя праблемы стылю. Мн., 2001. С. 43-48; Бараноўскі А. Роля магнатаў у каранацыі абразоў Божай Маці ў Вялікім Княстве Літоўскім // Спадчына. 2002. № 5 – 6 (150). С. 47-56; Кулагін А. Элітарная архітэктура барока Беларусі ў агульнаеўрапейскім кантэксце // Барока ў беларускай культуры і мастацтве. Пад рэд. Шматава, 2-е выд. Мн., 2001. С. 110-116.
73 Тамсама. С. 81-88; Лазука Б. Беларускае барока. Тэндэнцыі і напрамкі развіцця // Барока ў беларускай культуры і мастацтве. Пад рэд. Шматава, 2-е выд. Мн., 2001. С. 62-64.
74 Тымовский М., Кеневич Я., Хольцер Е. История Польши. М., 2004. С. 244-245.
75 Тамсама. С. 245-247.
76 Канстанцыя Габсбург (1588 – 1631), дачка эрцгерцага Карла Штырыйскага і Марыі Ганны Баварскай, сястра імператара Фердынанда II.
77 Уладзіслаў IV як кароль польскі.
78 Ян II Казімер Ваза паводле польскай традыцыі.
79 Шоню П. Цивилизация... С. 53, 56.
80 Wilson K. The jewel of liberty stolen?: The Rokosz of Sandomierz and Polish Dissent, paper at The Contours of legitimacy in Central Europe: New approaches in graduate studies. Oxford, 2002.
81 Тымовский М., Кеневич Я., Хольцер Е. История... С. 226-227.
82 Гэтае процістаянне працягвалася да соймавай пастановы 1632 г.
83 Augustyniak U. Stosunek ewangelików reformowanych (kalwinistów) do innych wyznań w świetle akt synodów Jednoty Litewskiej z lat 1611 – 1686 // Stosunki międzywyznaniowe w Europie Środkowej i Wschodniej w XIV – XVII wieku. Pod red. Dygo A., Gawlas S., Grala H., Warszawa, 2002. С. 81-94.
84 Wimmer J. Historia piechoty polskiej do roku 1864. Warszawa, 1978. С. 82-83.
85 Frost R. After the Deluge: Poland-Lithuania and the Second Northern War. Cambridge, 1993. С. 55-56.
86 Тымовский М., Кеневич Я., Хольцер Е. История... С. 232.
87 Frost R. After the Deluge... С. 56-59.
88 Тамсама. С. 57.

[89] Сын і наступнік Фердынанда III. У 1655 г. ён быў абраны каралём Вугоршчыны, у 1656 г. каралём Багеміі, каралём Харватыі ў 1657 г. і нарэшце ў ліпні 1658 г. імператарам Святой Рымскай імперыі нямецкай нацыі.
[90] Frost R. After the Deluge... C. 89-91, 95.
[91] Тамсама. С. 106-111.
[92] Людвіка Марыя Ганзага (1611 – 1667), дачка Карла I, герцага нэверскага, і Катарыны Майенскай. У 1645 г. пабралася шлюбам з каралём Уладзіславам Вазам. Пасля яго смерці паўторна ўзяла шлюб (у 1649 г.) з ягоным братам Янам Казімерам.
[93] Waliszewski K. Polsko-francuzkie stosunki w XVII wieku (1644 – 1667). Kraków, 1889. C. 68-170.
[94] Сагановіч Г. Невядомая вайна: 1654 – 1667. Мн., 1995. С. 44-47.
[95] Котлярчук А. Шведы ў гісторыі й культуры беларусаў. Мн., 2002. С. 70-74, 199-200.
[96] Kotljarchuk A. In the Shadows of Poland and Russia: The Grand Duchy of Lithuania and Sweden in the European Crisis of the mid-17th century. Stockholm, 2006. C. 97-112.
[97] Тамсама. С. 113-115.
[98] Тамсама. С. 121-138.
[99] Zakrzewski A. Paradoksy unifikacji prawa i ustroju Wielkiego Księstwa Litewskiego i Korony XVI – XVIII w. // Czasopismo Prawno-Historyczne. 1999. T. LI. Z. 1 – 2. C. 229-236.
[100] Рахуба А. Палітычныя групоўкі ў ВКЛ (1659 – 1732) // Спадчына. 2002. № 5 – 6 (150). С. 44-45.
[101] Сястра Жыгімонта III Аўгуста.
[102] На сёння Дом узначальвае Яго Высокасць эрцгерцаг Ота фон Габсбург (нарадзіўся ў 1912 г).



NOUVELLE DROITE

ГУТАРКА З АЛЕНАМ ДЭ БЕНУА

АД РЭДАКЦЫІ

Прапануем вашай увазе інтэрвію з вядомым мысляром, пачынальнікам руху Nouvelle Droite («новая правіца») і таварыства GRECE («Група даследавання і вывучэння еўрапейскай цывілізацыі») Аленам дэ Бенуа, якое ён даў адмыслова для нашага альманаху. «Новая правіца» ёсць адной з найбольш блізкіх нам у ідэйным сэнсе з'яваў сярод сучаснага еўрапейскага інтэлектуальнага ландшафту, між тым, з ім адбылася досыць складаная эвалюцыя, не абмінулі яго і гэткія адмоўныя рэчы як публічны астракізм і шэраг унутраных расколаў.

Найбольш спрэчным момантам у сённяшняй геапалітычнай візіі «новай правіцы» з нашага гледзішча ёсць празмерны спадзеў на стварэнне еўразійскага кантынентальнага блоку, у якім адну з вядучых роляў павінна была б адыгрываць Расія. Аднак, ані сама Расія праз відавочныя гістарычныя і культурныя прычыны, ані Еўропа не гатовыя да гэткага звязу. Пры гэтым рэваншысцкія прэтэнзіі Масквы на дамінаванне ў цэнтральна-усходняй Еўропы толькі шкодзяць паразуменню паміж усімі зацікаўленымі бакамі. Стварэнне адзінага, моцнага еўрапейскага федэральнага гаспадарства магчымае найперш пры ўдзеле краінаў колішняга «ягелонскага» блоку (Беларусі, Літвы, Польшчы, Украіны ды інш.) у шчыльным узаемадзеянні з Еўропай «каралінгаўскай» (Францыя, Нямеччына, Італія). Расійскі чыннік павінен займаць тут другаснае становішча.

Пан А. дэ Бенуа застаецца бясспрэчным лідэрам і найбольш вядомым прадстаўніком Nouvelle Droite. Менавіта таму мы вырашылі задаць яму колькі пытанняў пра гісторыю руху, яго сучасны стан і відалі прышласці ды паспрабавалі звярнуць яго ўвагу на некаторыя пытанні, актуальныя перадусім для нашага краю.

– Неўзабаве будзе ўжо 40 гадоў ад пачатку дзейнасці GRECE і з'яўлення Nouvelle Droite. Як вы ацэньваеце вынікі пройдзенага шляху і якія перспектывы ды мэты руху бачыце ў будучыні?

– Насамрэч, першы нумар нашага часопіса «Nouvelle Ecole» («Новая школа») з'явіўся на пачатку 1968 г., што стала, у пэўным сэнсе, кропкай адліку з'явы, якую з 1979 г., шырока пачалі называць у медыях Nouvelle Droite. Выраз гэты, такім чынам, не быў першапачатковай назвай, і я заўсёды шкадаваў пра яго двухсэнсоўны і абмежаваны характар. Nouvelle Droite ніколі не была палітычным рухам. Яна, хутчэй, адразу імкнулася стварыць інтэлектуальны і культурны кірунак, школу думання. Больш таго, цягам часу яна не мела ніякай палітычнай заангажаванасці. Яна ніколі не вызначала сябе грунтуючыся на дыхатаміі левы / правы, якая на сённяшні дзень ужо відавочна састарэла. Наадварот, яна бярэ за аснову аўтараў з вельмі рознымі поглядамі і спрабуе зрабіць з іх ідэй прынцыпова новы сінтэз. Пачынаючы з 1968 году, прадстаўнікі ND бралі ўдзел у шматлікіх дэбатах, прапаноўвалі тэмы дыскусій не толькі ў Францыі, але і ў многіх краінах Еўропы, дзе часам узнікалі аналагічныя ініцыятывы. ND ладзіла канферэнцыі, семінары, сімпозіумы, летнія школы. Але, вядома, асноўная яе дзейнасць заключаецца ў тым, каб выдаваць часопісы, ствараць тэксты і пісаць кнігі.

– Наколькі спрыяльны інтэлектуальны клімат для Вас і Вашых аднадумцаў у Францыі? Ці працягвае адбывацца тое, што Вы назвалі «новай інквізіцыяй», скіраванай супраць крытычнага думання прыхільнікаў Nouvelle Droite?

– Клімат у Францыі цяжкі, і сапраўдныя дэбаты тут рэдка ўзнікаюць. ND тут найчасцей сустракаецца з замоўчваннем, як з сапраўдным процістаяннем. Будучы не ў стане абвергнуць довады, нас спрабуюць маргіналізаваць. Сітуацыя пачала згаршацца ў 1980-х гг., якія былі адметныя чарговай агульнай цэнтралізацыяй думкі вакол ліберальнай тэматыкі: ідэалогіі правоў чалавека і рынкавага грамадства. Зусім па-іншаму ідуць справы ў Італіі, куды я еждж амаль штомесяц, каб чытаць курсы ва ўніверсітэтах, браць удзел у калоквіюмах, прэзэнтацыях кніг, тэлеперадачах і г. д. На сёння ў мяне выйшла 29 кніг у Італіі, дзе, магчыма, я маю больш чытачоў, чым у Францыі!

– Часам здаецца, нібыта найбольш вядомымі прадстаўнікамі сучаснай французскай філасофіі гэта постмадэрністы, прыкладам, Жак Дэрыда, Жыль Дэлёз. Чым Вы маглі б патлумачыць іх папулярнасць і якія альтэрнатывы «рызоме», «намадызму», «сеціву» ды «змаганню з логасам» Вы бачыце?

– Я не мяркую, што ўсе найбольш вядомыя прадстаўнікі сучаснай французскай філасофіі могуць быць аднесеныя да постмадэрністаў. Больш за тое, гэты апошні тэрмін досыць двухсэнсоўны. Тое, што з распадам савецкай сістэмы і пачаткам глабалізацыі, якую ён зрабіў магчымым, мы перайшлі ад сітуацыі мадэрну да сітуацыі постмадэрну, мне здаецца мала сумнеўным. Аднак гэтую сітуацыю постмадэрну можна разглядаць абсалютна па-рознаму. «Дэканструкцыя», якой займаўся Жак Дэрыда, – вельмі адрозная ад філасофскай думкі Жана-Франсуа Ліятара або Мішэля Фуко. Папраўдзе, мне здаецца, што менавіта гэткія сацыёлагі, як нядаўна памерлы Жан Бадрыяр або

Мішэль Мафэсолі зрабілі найбольш глыбокі аналіз сітуацыі постмадэрнму, якая акурат і характарызуецца састарэласцю тыпова мадэрнісцкай мадэлі дзяржавы-нацыі, надыходам вялікіх кантынентальных перспектываў, узмацненнем лакалізму, росквітам супольнасцяў і сетак, што не можа не мець адмоўных бакоў. Што да «намадызму», дык не варта разумець яго выключна літаральна. Усе мы ёсць ў пэўным сэнсе «намадамі», бо карыстаемся інтэрнэтам і ўсведамляем, што некаторыя праблемы носяць усясветны характар. Сродкам ад намадызму застаецца ўкараненне, але не толькі ў тэрытарыяльным вымярэнні. З гэткага гледзішча вынікае дыялектычны погляд на глабалізацыю: з аднаго боку, яна пашырае ідэалогію аднастайнасці, г. зн. руйнуе адрозненні паміж культурамі і ладамі жыцця; з іншага боку, яна спараджае новую хвалю небывалага драблення і плённыя формы лакальнай дзейнасці.

– Вы вядомы як мысляр, адметны сваёй прыхільнасцю да політэістычнага светагляду і дахрысціянскіх каштоўнасцяў. Як Вы мяркуеце, ці магчымае маштабнае адраджэнне паганства ў Еўропе і ў якіх формах Вы б хацелі яго бачыць?

– Хоць гэтая тэма і не ёсць асноўнай у маёй палітычнай філасофіі, пэўная частка напісанага мною сапраўды прысвечана паганству. Я спрабую паказаць, што язычніцкая канцэпцыя свету адрозніваецца ад хрысціянскай у шэрагу вельмі істотных пунктаў. Апрача таго, я даводзіў у чым, з гледзішча генеалогіі і гісторыі ідэяў, некаторыя сучасныя ідэалогіі (пачынаючы з індывідуалізму або ідэалогіі правоў чалавека) бяруць свой пачатак або ў раннім хрысціянстве, або ў некаторых яго пазнейшых дактрынах, гэткіх як сярэднявечны наміналізм або гішпанская схаластыка.

Асабіста мне больш імпануе казаць пра паганства, чым пра політэізм, бо процістаўленне хрысціянству не абмяжоўваецца дэбатамі пра колькасць багоў. Найважнейшая рыса ў хрысціянстве – не тое, што існуе толькі адзін Бог, але тое, што ён лічыцца адзіным у сваім родзе, то бок нечым зусім Іншым, што адлюстроўвае, такім чынам, анталагічны разрыў паміж істотай створанай і стваральнікам. У той жа час, мой падыход да паганства збольшага інтэлектуальны. Я мяркую, што еўрапейцы маюць зноў навучыцца прыслухоўвацца да таго, што было іх першасным духоўным светаглядам. З іншага боку, я досыць скептычна гляджу на магчымасць уласна рэлігійнага адраджэння старажытнага паганства. Шматлікія суполкі спрабуюць сёння гэта зрабіць, але я засцярогся б ацэньваць іх адназначна. Некаторыя з іх, бясспрэчна, больш удалыя і ставяцца да праблемы больш сур'ёзна, чым другія. Але, баюся, як бы тут не саслізнуць у валюнтарызм. Паганства, між іншым, мае сэнс толькі ў тым выпадку, калі яно ёсць асновай калектыўнага існавання. Альбо яно з'яўляецца дзяржаўнай рэлігіяй, альбо нічым. У сучасных грамадствах, баюся, яно можа быць, у лепшым выпадку, толькі адным са шматлікіх светаглядаў.

– У сваёй працы «Indo-Europeens: à la recherche du foyer d'origine», што выйшла ў 1997 г. вы схіляецеся да лакалізацыі прарадзімы індаеўрапейцаў на абшары, прылеглым да Балтыйскага мора, то бок ў паўночнай частцы Цэнтральнай і Цэнтральна-Усходняй Еўропы. Ці не змянілася Вашае гледзішча на праблему з таго часу? Мо з'явіліся новыя, дадатковыя сведчанні на карысць «паўночнай» тэорыі паходжання індаеўрапейцаў?

– Я не змяніў свайго гледзішча. На сучасным этапе даследавання, мяркую, вялікая колькасць фактаў, асабліва лігвістычнага парадку, схіляюць нас да таго, каб разглядаць Поўнач у цэлым і рэгіён, блізкі да сучаснага Балтыйскага мора, у прыватнасці, у якасці найлепшых кандыдатаў на статус «калыскі» прота-індаеўрапейцаў. У згаданым тэксце я пералічыў і шырока прадставіў шматлікія аргументы на карысць гэтага. Але нават калі я разглядаю гэтую гіпотэзу як найбольш верагодную, яна не ёсць абсалютнай праўдай, і вы, натуральна, ведаеце, што іншыя гіпотэзы, больш ці менш пераканаўчыя, таксама былі агучаныя рознымі спецыялістамі. Індаеўрапейскія даследаванні нічым не розняцца ад іншых сфераў даследавання: новыя адкрыцці заўсёды могуць паставіць пад пытанне добра абгрунтаваны, прызнаны доказ. Да таго ж мне здаецца, што гэткія даследаванні павінны праводзіцца старонне, як мага далей адсунуўшы суб'ектыўныя заўвагі. У мінулым нацыяналізм толькі занадта моцна ціснуў на дыскусіі, якія разгортваліся на аснове сабраных матэрыялаў пра паходжанне індаеўрапейцаў.

– Працягваючы індаеўрапейскую тэму – апошнім часам усё часцей чуваць крытыку ў адрас тэорыі Жоржа Думезіля пра трохчасткавую мадэль падзелу індаеўрапейскага грамадства прычым не без намёка на яе «непаліткарэктнасць». Як па-Вашаму, наколькі апраўданая гэткая крытыка і ці можам мы ўважаць тэорыю Думезіля за найбольш пераканаўчую?

– Тэорыя трохчасткавай мадэлі падзелу індаеўрапейскага грамадства, распрацаваная Жоржам Думезілем, на самой справе крытыкавалася, але будзе перабольшаннем казаць, што апошнім часам крытыка сыходзіла «з усіх бакоў». Пры сваім жыцці, як і пасля смерці, Думезіля крытыкавалі часам з навуковых або акадэмічных прычын, але часцей за ўсё з прычын, якія гэткімі ніяк не з'яўляліся. У многіх адносінах крытыка была слабою. Крытыкі, у асноўным, забываліся, што трохчасткавая мадэль, паводле Думезіля, – гэта, перш-наперш, «светапоглядны» феномен – пры гэтым ён сам недвухсэнсоўна гаворыць пра «трохчасткавы светапогляд» індаеўрапейцаў, які, безумоўна, мог мець сацыяльнага парадку, але не абавязкова. З іншага боку, Думезіль, зразумела ж, не выказваў пажадання, каб сучасныя грамадствы былі рэарганізаваны паводле трохчасткавай мадэлі! Палажэнні Думезіля працягваюць грунтоўна падмацоўвацца і атрымліваць пацверджанне многіх спецыялістаў. Калі яны падвяргаліся перапрацоўцы, дык толькі на перыферыі. Напрыклад, не падлягае сумненню той факт, што Думезіль недастаткова перыядызаваў сваю тэорыю: верагодна, гісторыя індаеўрапейцаў

не абмяжоўваецца эпохай, калі ў іх укараніўся «трохчасткавы светапогляд». Жан Адры падкрэсліваў, што гэтай эпосе папярэднічаў іншы перыяд, які адпавядаў таму, што што ён называў «касмічнай рэлігіяй» індаеўрапейцаў. Але гэтыя ўдакладненні не змяншаюць агульнага ўнёску тэорыі трохчасткавай мадэлі, якая базуецца на вельмі вялікай колькасці матэрыялаў.

– У кнізе ды многіх артыкулах Вы абгрунтоўваеце патрэбу аб'яднання Еўропы паводле імперскага прынцыпу. Чым, з Вашага гледзішча, яно мае адрозніваецца ад таго, як гэта адбываецца зараз? Калі Еўропа пачне адпавядаць таму, што Вы разумееце пад імперыяй?

– Гісторыя Еўропы прапануе нам дзве мадэлі дзяржаўнага ладу, г. зн., палітычнай супольнасці: мадэль дзяржавы-нацыі (Францыя, Ангельшчына, Гішпанія) і мадэль Імперыі (Нямеччына, Італія). Дзяржава-нацыя – гэта мадэль, створаная зверху аўтарытарным шляхам, якая вядзе да цэнтралізацыі і знясілення яе складнікаў (тое, што ў Францыі называюць «якабінствам», хаця гэты феномен з'явіўся нашмат раней за Рэвалюцыю). Імперыя, наадварот, намагаецца пабудаваць лучнасць пачынаючы з падмурку, больш арганічна або стыхійна і, галоўнае, яна імкнецца не столькі да аб'яднання і цэнтралізацыі, колькі да стварэння федэрацыі з павагай да мясцовага самакіравання. Гэтай дваістасці таксама адпавядаюць дзве канцэпцыі суверэнітэту: у першым выпадку – суверэнітэт «непадзельны і нябачны» (як у Жана Бадэна), у другім – суверэнітэт падзелены (як у Альтузія). Я мяркую, што другая мадэль больш адпавядае той раўнавазе, якая павінна ўсталявацца паміж множнасцю і адзінкавасцю. Менавіта з гэтай прычыны ў адносінах да патрэбнага аб'яднання Еўропы я заняў пазіцыю на карысць федэралізму, які, паводле таго важнага месца, якое адводзіцца прынцыпу дадатковасці і мясцоваму самакіраванню відавочна ёсць спадкаемцам хутчэй Імперыі, чым дзяржавы-нацыі.

На сённяшні дзень аб'яднанне Еўропы, на жаль, цалкам спынілася ў сваім развіцці. Тыя, хто кіруе гэтым працэсам зрабілі, прынамсі, чатыры вялікія памылкі. Па-першае, яны аддалі перавагу эканамічнаму, гандлёваму і фінансаваму звязу замест таго, каб пачаць з палітыкі і культуры, яны цешацца зманлівай надзеяй, што еўрапейскае «эканамічнае грамадзянства» механічна спародзіць грамадзянства палітычнае. Затым яны надалі Еўразвязу нашмат больш якабінскія рысы, чым федэральныя, якія, замест таго каб кіравацца прынцыпам дадатковасці, перадалі ўсе паўнамоцтвы нейкай Камісіі, незаконнай з гледзішча дэмакратыі, што патрабуе выконваць правілы, аднолькавыя для ўсіх. Акрамя таго, яны свядома вырашылі аддаць прыярытэт пры хуткім пашырэнні Еўропы толькі тым краінам, якія жадаюць падвысіць свой узровень жыцця і стаць пад НАТАўскі «парасон» замест таго, каб заняцца перадусім развіццём існых палітычных структур. І нарэшце, яны ніколі не згаджаліся выразна паставіць пытанне канчатковай мэты, якое, аднак, найважнейшае: гаворка ідзе пра стварэнне зоны вольнага гандлю, падпарадкаванага Амерыцы, унутры вялікага сусветнага рынку альбо пра стварэнне самастойнага магутнага ўтварэння, носьбіта арыгінальнай мадэлі, якое паклікана стаць горанам цывілізацыі.

– Ці здолее аб'яднаная Еўропа ўсё ж ператвтварыцца ў рэальную сілу і гульца на міжнароднай арэне, пазбавіўшыся ад уплыву ды апекавання з боку ЗША і што для гэтага неабходна?

– Мабыць, варта было б памяняць парадак слоў у вашым пытанні. Каб пазбавіцца ўплыву Злучаных Штатаў, трэба каб Еўропа сапраўды захацела ператварыцца ў рэальную сілу на міжнароднай арэне. Відавочна, што на сённяшні дзень яна не мае ані механізмаў, ані імкнення. І наадварот, тое што яе характарызуе – гэта нягегласць і застой. Што змагло б скіраваць яе на іншы шлях? Магчыма выклікі рознага кшталту (геапалітычныя, экалагічныя, эканамічныя, дэмаграфічныя і г. д.), з якімі яна непазбежна сутыкнецца ў бучыні. Ужо сёння, як непасрэдны вынік глабалізацыі, абвастрылася канкурэнцыя між розным рэгіёнамі свету. І нават калі еўрапейцы таго не хочуць, трансатлантычная прорва, што аддзяляе іх ад Амерыкі, паглыбляецца ўсё больш і больш. Праз пэўны час інтарэсы еўрапейцаў і амерыканцаў будуць усё больш і больш разыходзіцца. Ужо Ніцшэ казаў: «Еўропа аб'яднаецца толькі тады, калі пагроза смерці будзе непазбежнай». У бліжэйшай будучыні альтэрнатыва відавочная: альбо мы арыентуемся на аднапалярны свет, у якім, безумоўна, будзе дамінаваць гіпермагутная амерыканская дзяржава, альбо мы ствараем шматпалярны свет – pluriversum, як казаў Карл Шмітт, дзе вялікія абшары магуты і цывілізацыі будуць граць ролю полюсаў рэгулявання у дачыненні да працэсу глабалізацыі.

– Як доўга, на Ваш погляд, ліберальная дэмакратыя будзе заставацца паноўнай ідэалогіяй ў заходнім свеце? У чым, па-вашаму, прынцыповая розніца між ліберальнай і арганічнай дэмакратыяй?

– Я не прадказваю будучыні. Усё, што я магу сказаць, – дык гэта тое, што гісторыя паводле сваёй прыроды заўсёды застаецца адкрытай. Гісторыя ніколі не бывае «завершанай» дзеля таго, што чалавек непрадказальны з прычыны сваёй сацыяльна-гістарычнай сутнасці. У мяне такое адчуванне, што тая сістэма, якая дамінуе на сённяшні дзень, не зможа бясконца працягваць супрацьстаяць сваім уласным супярэчнасцям. Гэтая сістэма, заснаваная на бязмежным росце, ігнаруе натуральныя абмежаванні. Гэта такі лад, які загадвае: «Яшчэ больш!», – там, дзе, наадварот, трэба было б сказаць: «Досыць!». Немагчыма ж мець бясконцы матэрыяльны рост у матэрыяльна канечным свеце. Грошы загубяць сістэму, заснаваную толькі на іх.

Розніца паміж ліберальнай і арганічнай дэмакратыяй заключаецца ў тым, што першая не мае нічога дэмакратычнага паводле сваёй сутнасці. Замест таго каб умацоўваць уладу народа, яна імкнецца засцерагчы сябе ад яго рэакцыі і перадаць права прыняцця рашэнняў новаму медыйна-палітычнаму класу – гэта парламенцкая і прадстаўнічая дэмакратыя. Аднак, як гэта

ўжо выдатна бачыў Жан-Жак Русо, само паняцце прадстаўніцтва пярэчыць паняццю вярхоўнай ўлады народа. І нарэшце, гэта рэжым, аснова маральнай законнасці якога палягае ў яго адпаведнасці ідэалогіі правоў чалавека, у якой у прынцыпе няма нічога дэмакратычнага, па-першае, таму, што яна шануе індывіда самога па сабе (абстрактнага чалавека) на шкоду грамадзяніну, а па-другое, таму што яна не прыняла б ніводнага дэмакратычнага рашэння, якое не адпавядала б уласнаму чаканню. Арганічная ж дэмакратыя, заснаваная на прынцыпе дадатковасці, – гэта такая дэмакратыя, якая дзейнічае, пачынаючы знізу, у межах грамадскага сектару, дазваляючы людзям ўмешвацца туды не ў ролі індывідаў, а ў ролі грамадзянаў. Насуперак пашыранай думцы, дэмакратыя не вызначаецца ані як «улада большыні», ані як сістэма, заснаваная на ўсеагульным выбарчым праве, але як палітычны лад, пры якім усім чальцам пэўнай палітычнай супольнасці даецца магчымасць прымаць самы шырокі ўдзел у кіраванні. Крызіс, які сёння перажывае прадстаўнічая дэмакратыя, штораз паказвае на неабходнасць пераходу да непасрэднай дэмакратыі, да дэмакратыі долевай.

– Многія нашыя суайчыннікі, большыня якіх далёкія ад якой-кольвек ксенафобіі, вяртаюцца з Францыі непрыемна ўражанымі вялікай колькасцю каляровых імігрантаў на вуліцах буйных гарадоў. Таксама дагэтуль у памяці застаюцца нядаўнія хваляванні ў кварталах, населеных пераважна выхадцамі з Магрыбу. Ці сапраўды ў будучыні карэнная Францыя мае знікнуць, а замест яе ўтворыцца нейкая мультыэтнічная федэрацыя? Якім чынам тут магчыма даць рады і што Вы маглі б парэкамендаваць, прыкладам, Беларусі, дзе колькасць іншаземцаў пакуль яшчэ застаецца досыць нізкай і якая не мае гэткіх праблемаў з прыхаднямі?

– Большыня краінаў Заходняй Еўропы спазнаюць сёння іміграцыю, якая паводле свайго аб'ёму і хуткасці відавочна прыняла характар масавага перасялення. Вядома, гэта негатыўны феномен, які прыносіць шкоду як самабытнасці імігрантаў, гэтак і самабытнасці насельніцтва той краіны, якая іх прымае, ды спараджае шэраг сацыяльных паталогій, што надзвычай ускладняе магчымасць супольнага пражывання розных супольнасцяў. Я думаю, што краінам, якія пакуль яшчэ не закранутыя гэтым працэсам, як, скажам, Беларусі, варта было б зрабіць высновы, што змушаюць прызнаць цяжкасці, з якімі Францыя, Гішпанія, Італія, Нямеччына, Ангельшчына, Нідэрланды ды інш. сутыкаюцца сёння ў гэтай сферы. Але ці змогуць яны працістаяць гэтаму нарастальнаму ціску ў той час, калі ўсе межы адкрытыя? У большай частцы Еўропы сітуацыя стала незваротнай, і тыя, хто мараць пра нейкую «рэканкісту», на маю думку, толькі цешаць сябе ілюзіямі. Усё гэта змушае перагледзець формы супольнага існавання. Гэта магчыма толькі пры ўмове, што мы не будзем сасклізваць ані ў асіміляцыянізм (адмаўленне супольнасцяў), ані ў расізм або ксенафобію.

– У чым палягае прынцыповая розніца між Вашамі сённяшнімі поглядамі і пазіцыяй, якую займае, прыкладам, адзін з колішніх актыўных чальцоў GRECE і Вашых паплечнікаў Гіём Фай (Guillaume Faye)?

– Гіём Фай меў дачыненне да ND да 1980-х гадоў. Праз колькі гадоў ён пачаў выдаваць кнігі, у якіх піша дакладна супрацьлеглае таму, што ён казаў да гэтага, і гэта, натуральна, яго права. Мне здаецца, што яго гледзішча – гэта ідэалогія большыні ультраправых груповак, якія існуюць сёння. Ён хоча «сутыкнення цывілізацый», называе «іслам» галоўным ворагам і марыць пра «саюз белых народаў». Я гляджу на рэчы зусім па-іншаму. Для мяне галоўная праблема – гэта антрапалагічныя змены, якія вынікаюць з праз усясветнае дзеянне логікі капіталу і асабістай карысці. Гэта значыць, нас падзяляюць не толькі ідэі або прынцыпы, але таксама стыль і ўзровень. Я спрабую распрацоўваць і развіваць палітычную філасофію. Фай публікуе пераважна памфлеты.

– Вядомы Вам ідэолаг расійскага неаеўразійства Аляксандр Дугін часта спасылаецца на Вашыя ідэі. Больш таго, здаецца, што большыня г. зв. расійскіх «новых правых» карыстаецца Вашым імем і дасягненнямі Nouvelle Droite выключна дзеля падвышэння ўласнага прэстыжу або спалучае іх з нейкімі хімерычнымі праектамі. Што Вы думаеце на гэты конт?

– Думаю, ніводзін мысляр не можа кантраляваць вырыстанне ягоных ідэяў, і яго нельга лічыць адказным за гэта. Я ведаю асабіста Аляксандра Дугіна, якога ўважаю за адукаванага і цікавага чалавека. Я згодны з ім у некаторых момантах, але, тым не меньш, згодны далёка не заўсёды і не ва ўсім. Мяне часта дзівіць яго вельмі спецыфічная манера спалучаць палітычныя, геапалітычныя, эзатэрычныя і метафізічныя развагі. Я не маю адмысловай схільнасці да «еўразійства», якое для яго ёсць пэўнай колькасцю гістарычных і геапалітычных аргументаў, гэтаксама я скептычна стаўлюся да таго, што ў бліжэйшай будучыні ён знойдзе шлях, якім можна было б прыйсці да канкрэтнага ажыццяўлення свайго праекту.

– У асяроддзі еўрапейскіх палітыкаў і інтэлектуалаў досыць пашыранае меркаванне, што за «памаранчавай рэвалюцыяй» на Украіне і сураьцстаяннем апазіцыі ды ўлады на Беларусі стаяць выключна праамерыканскія і атлантысцкія сілы. Між тым, варта было б улічваць і тое, што значная частка грамадзянаў гэтых краінаў проста выступала і выступае за захаванне уласнай этнакультурнай ідэнтычнасці ў межах еўрапейскай цывілізацыі. Як Вы гэта ацэньваеце?

– Бясспрэчна, амерыканцы наўпрост або праз пэўныя недзяржаўныя арганізацыі імкнуліся ўмешвацца ў тыя палітычныя трансфармацыі, што апошнім часам разгортваліся на арэне Усходняй Еўропы. Гэта, безумоўна, зусім не азначае, што ў адрозненне ад тых сілаў і рухаў, якія яны падтрымлівалі (і часта фінансавалі), іх супернікі былі выключна станоўчымі. У эпоху халоднай вайны можна было таксама аспрэчваць амерыканскую сістэму, не апраўдваючы пры гэтым ГУЛАГу. Акрамя таго, відавочна, можна крытыкаваць той ці іншы ўрад з абсалютна розных прычынаў, часам нават процілеглых. Вядома, мне хацелася б, каб розным краінам Цэнтральнай і Усходняй Еўропы была б прадстаўленая перадусім сапраўдная еўрапейская альтэрнатыва.

– Ці не было б больш лагічным перад тым, як выбудоўваць геапалітычную вось Парыж – Берлін – Масква ў піку амерыканскай гегемоніі, найперш дасягнуць сапраўднага еўрапейскага адзінства ды трывала ўсталяваць вось накшталт Парыж – Берлін – Варшава – Вільня?

– Шчыра кажучы, на сёняшні дзень вось Парыж – Берлін – Масква мне здаецца геапалітычна больш мэтазгоднай, чым вось Парыж – Берлін – Варшава – Вільня. Але наяўнасць восі Парыж – Берлін – Масква зусім не азначае, што ў Еўропе, якую я хацеў бы бачыць, будуць краіны першага шэрагу і краіны другога шэрагу. Мне хацелася б, каб маленькія краіны ўвайшлі ў склад федэрацыі, а буйныя краіны ў сваю чаргу самі федэралізаваліся

і каб кожная краіна-ўдзельніца мела максімальную магчымую аўтаномію, адначасна шануючы інтарэсы іншых дзяржаваў-удзельніцаў. Ідэя, у агульных рысах, заключаецца ў тым, каб супольнасці і народы самастойна вырашалі тое, што іх датычыць. Ідэя восі Парыж – Берлін – Масква – гэта ўсяго толькі адзін з магчымых шляхоў даць новы імпульс Еўропе. Яшчэ адной магчымасцю выхаду з сённяшняга застою магло б стаць стварэнне «цвёрдага ядра» з тых краінаў, што маюць намер ісці далей ў пытанні стварэння палітычна магутнай Еўропы. Усё гэта, безумоўна, залежыць ад курсу ўрадаў на месцах. Прыйсце да ўлады ў Нямеччыне Ангелы Меркель, якая больш прыхільна ставіцца да атлантызму, чым яе папярэднік, да прыкладу, – з гэтага гледзішча не ёсць станоўчым. Сённяшні польскі ўрад, як мне здаецца, мае яшчэ больш спрэчную арыентацыю. Яшчэ адзін негатыўны факт – гэта ірэдэнтызм, якім сёння ахопленыя многія краіны Цэнтральнай і Усходняй Еўропы. Нездатнасць пераадолець спрэчныя гістарычныя пытанні, латэнтная варажнеча паміж рознымі еўрапейскімі народамі, што з гэтага вынікае, грае на руку амерыканскай дзяржаве, якая хоча падзяляць, каб уладарыць.

– Чытаючы некаторых французскіх левых інтэлектуалаў, неаднойчы даводзілася сустракаць з пазітыўнай рэакцыяй, на тое, што робяць цяперашнія ўлады Беларусі на чале з прэзідэнтам Лукашэнкам. Абгрунтоўваецца гэта тым, што ён праводзіць антыамерыканскую і антызаходніцкую палітыку ды процістаіць аднапалярнаму сусветнаму парадку, але пры гэтым не звяртаецца ўвага на тое, што ў краіне адбываецца мэтанакіраваная дыскрымінацыя нацыянальнай культуры і мовы, русіфікацыя і пераслед палітычных апанентаў. Як Вы можаце гэта пракаментаваць і што Вам вядома пра сітуацыю ў Беларусі?

– Прынамсі ND не мае ніякага дачынення да гэткай пазіцыі. Але ў любым выпадку, ухвала таго ці іншага аспекту палітыкі ўраду тычыцца толькі гэтага аспекту. Ён не вядзе да аўтаматычнай ухвалы іншых аспектаў. Я, скажам, магу прыхільна ставіцца да рашэння не падтрымаць напад амерыканцаў на Ірак, прынятае ў 2003 г. Жакам Шыракам, хоць я і з'яўляюся палітычным праціўнікам Шырака. Я магу ўхваліць тое змаганне, якое вядзе Уладзімір Пуцін супраць «алігархаў», хоць з жалем назіраю, як ён вядзе каланіяльную вайну ў Чачні. І гэта справядліва для любога іншага палітычнага кіраўніка.

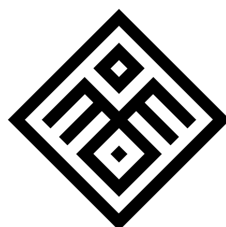
Як і многія еўрапейцы з Захаду, я дужа мала ведаю пра сітуацыю ў Беларусі, у краіне, дзе мне ніколі не даводзілася бываць, пра што я вельмі шкадую. Палітыка русіфікацыі ў некаторых блізкіх да Расіі краінах, як напрыклад Беларусі, – безумоўна, палітыка заганная. Кожны народ, на маю думку, павінен вольна карыстацца сваёй мовай і развіваць сваю культуру. Мова – гэта не толькі сродак камунікацыі, яна нясе ў сабе спецыфічны спосаб бачання і інтэрпрэтацыі свету. З гэтай самай прычыны я адмоўна стаўлюся да той паноўнай ролі, якую мае ў сённяшнім свеце ангельская мова.

– Беларусь у агульных рысах у сэнсе этнакультурных вытокаў можна было б параўнаць з Францыяй: французы, што збольшага паходзяць ад кельтаў (галаў), атрымалі свой назоў ад нешматлікіх германскіх заваёўнікаў – франкаў, але гавораць раманскай мовай, гэтаксама і беларусы ўтварыліся на балцкай этнічнай аснове, атрымалі этнонім германскага паходжання (русь) і маюць адметную ад польскай ды расійскай славянскую мову. Ці здаецца Вам гэткае параўнанне карэктным? Як бы Вы ахарактарызавалі этнакультурную сутнасць французскага народу?

– Францыя ўжо даўно стала сумессю культур. Яна на самой справе мае кельцкі субстрат, які, аднак, не з'яўляецца дамінантным у некаторых рэгіёнах і які амаль не пакінуў ніякага следу ў мове (у адрозненне ад балцкага субстрату ў Беларусі – заўв. рэд.). Уплыў германскага элементу, маштаб якога ўсё яшчэ выклікае дыскусіі спецыялістаў, быў істотны ў абсягу грамадскага жыцця і інстытутаў. Паўднёвая частка краіны большую частку сваёй гісторыі была залежнай ад рымскай цывілізацыі. Французская мова – гэта мова раманская, але ў Францыі размаўляюць яшчэ і па-брэтонску, па-эльзаску, па-карсіканску, па-баскску і г. д. Безумоўна, варта было б таксама мець на ўвазе даіндаеўрапейскі субстрат. Хоць менавіта індаеўрапейская спадчына – гэта тое, што лучыць бальшыню еўрапейскіх народаў і ёсць першаснай асновай нашай цывілізацыі.

– Якое ўражанне пакінуў у Вас альманах DRUVIS? Наколькі гэта розніцца ад Вашых выданяў? Што Вы маглі б пажадаць чытачам нашага альманаху?

– Ваш альманах добра зроблены з тэхнічнага боку і прыемны для чытання, і я толькі магу пажадаць яму вялікіх поспехаў. Мяркую, што яго змест розьніцца ад нашых уласных выданняў, улічваючы розніцу гістарычнага і палітычнага кантэкстаў, у якіх знаходзяцца дзве нашыя краіны, але ёсць шмат агульных рысаў. Вашым чытачам я дам толькі адну параду агульнага характару: заўсёды аддавайце перавагу адкрытым пытанням, а не гатовым адказам, таму што сапраўдная праца думкі адбываецца найперш праз пастаноўку пытання. І будзьце ўважлівымі да зменаў у сучасным свеце, бо няма нічога горшага, як памыліцца адносна таго гістарычнага моманту, у які мы жывем. ✸



ІДЭЯ ІМПЕРЫІ

АЛЕН
ДЭ БЕНУА

Еўропа была месцам, дзе паўсталі, развіліся ды сутыкнуліся дзве вялікія мадэлі дзяржаўнага ўладкавання і палітычнай супольнасці: нацыя, якой папярэднічала манархія, і імперыя. Апошні імператар лацінскага захаду Ромул Аўгуст (Romulus Augustus) быў зрынуты ў 475 г. Засталася толькі Усходняя Імперыя. Але пасля дэмантажу Заходняй Імперыі пачала фармавацца свядомасць новай лучнасці. У 795 г. папа Леў III пачаў датаваць свае энцыклікі паводле валадарання Карла – караля франкаў і патрыцыя рымлянаў, а не паводле валадарання канстантынопальскага імператара. Пяцью гадамі пазней, на Каляды 800 г. Леў III увянчаў галаву Карла Вялікага імператарскай каронай.

Гэта – першае *renovatio* (узнаўленне) імперыі. Яно вынікала з тэорыі пераносу (*translatio imperii*), згодна з якой імперыя Карла Вялікага ёсць працягам Рымскай імперыі, што паклала канец ідэалагічным спекуляцыям, інспіраваным прароцтвам Давіда, які прадбачыў канец свету пасля скону чацвёртай імперыі, то бок са знікненнем Рыму, наступнага пасля Бабілонскай, Персідскай і Александрыйскай імперыяў.

У той жа час, *renovatio* імперыі гэтаксама разыходзілася з Аўгустынавай ідэяй радыкальнай апазіцыі *civitas terrena* (грамадства зямнога) і *civitas Dei* (грамадства Божага), якая магла мець на ўвазе тое, што хрысціянская імперыя была б толькі хімераю. Насамрэч, Леў III меў новую стратэгію – хрысціянскую імперыю, дзе валадар выступаў абаронцам Божага грамадства. Імператар атрымліваў свае паўнамоцтвы ад папы, чыю духоўную ўладу ён увасабляў у свецкім валадарстве. Вядома, усе спрэчкі, што спадарожнічалі інвестытуры[1], вынікаюць з гэтай двухсэнсоўнай фармулёўкі, якая робіць з імператара аб'ект ў духоўным парадку, але адначасна і вяршыню свецкай герархіі, чый сакральны характар будзе неўзабаве сцверджаны.

Пасля Вердэнскай дамовы (843 г.), якая замацавала падзел імперыі паміж трыма ўнукамі Карла Вялікага (Лотарам I, Людвігам Нямецкім і Карлам Лысым), кароль Саксоніі Генрых I быў каранаваны на імператара ў 919 г. і, такім чынам, імперыя стала германскай. Пасля таго як улада Каралінгаў перапынілася, імперыя зноў была адноўленая ў цэнтры Еўропы Атонамі ды франкамі ў 962 г. на карысць караля Атона I Нямецкага. Яна заставалася асноўнай палітычнай сілай у Еўропе да сярэдзіны XIII ст., калі была афіцыйна трансфармаваная ў *Sacrum Romanum Imperium* (Святую Рымскую Імперыю). У 1442 г. да гэтага наймення было дададзенае азначэнне «Германскай нацыі».

Аналізуючы гісторыю Святой Рымскай Імперыі Германскай Нацыі, немагчыма не зважыць на тое, што цягам яе існавання спалучаліся тры кампаненты: антычнасць, хрысціянства і нямецкая ідэнтычнасць.

Гістарычна імперская ідэя пачала разбурацца ў часы Рэнесансу са з'яўленнем першых нацыянальных дзяржаваў. Бітва пры Павіі ў 1525 г., дзе імперскія сілы здабылі перамогу над войскамі Францыска II, запаволіла гэтую тэндэнцыю. У той жа час гэтая падзея была ацэненая як вельмі важная ды выклікала адраджэнне Гібелінства у Італіі. Аднак пасля Карла V імператарскі тытул не перайшоў да ягонага сына Філіпа і імперыя зноў пагрузла ва ўнутраных праблемах. З часу Вестфальскага міру яна ўсё менш і менш разглядалася як нешта велічнае, а ўсё больш і больш як простая канфедэрацыя дзяржаўных тэрыторыяў. Заняпад цягнуўся наступныя два з паловай стагоддзі. 6 красавіка 1806 г. Напалеон прынёс рэвалюцыю, спадзеючыся знішчыць тое, што заставалася ад імперыі. Франц II адрокся ад тытулу і Святая Рымская Імперыя спыніла існаванне.

На першы погляд канцэпцыя імперыі, якая часта ўжываецца ў супярэчлівых мэтах, здаецца не вельмі лёгкай для разумення. Літр (Littré) у сваім слоўніку задаволіўся таўталагічным азначэннем: імперыя – гэта «*гаспадарства, якое кіруецца імператарам*», і яно здаецца надта сціслым. Падобна да *поліса* (*cité*) або нацыі, імперыя – кшталт палітычнай супольнасці, а не форма кіравання як манархія або рэспубліка. Гэта значыць, што імперыя *a priori* спалучальная з рознымі формамі кіравання. Першы артыкул Веймарскай канстытуцыі абвяшчаў, што «*Нямецкі Райх ёсць рэспублікай*». Нават у 1973 г. канстытуцыйны суд у Карлсруе рашуча заявіў, што «*Нямецкі Райх застаецца суб'ектам міжнароднага права*». Зразумець існасць імперыі найлепшым чынам можна, параўнаўшы яе з нацыяй або нацыяльнай дзяржавай, – апошняя акурат і рэпрэзентуе канец працэсу нацыянальнага фармавання, больш ці менш удалым прыкладам якога выступае Францыя.

У сваім цяперашнім значэнні нацыя з'явілася як *мадэрны* феномен, таму Калет Банэ (Colette Beaune)[2] і Бернар Ген

На старонцы злева – імпэратар і яго васалы (сем электараў) – алегарычная нямецкая мініяцюра 1484 г.

У загалоўку выкарыстаная выява кароны імпэратара-містыка Рудольфа II Габсбурга (1602). З 1804 г. – карона Аўстрыйскай імперыі.

Імператар Карл Вялікі. Мініяцюра з францускага рукапісу XIV ст.

(Bernard Guene) памыляюцца, датуючы пачаткі нацыі раннімі часамі. Гэткая пазіцыя грунтуецца на анахранізмах, яна блытае «каралеўскае» і «нацыянальнае», утварэнне нацыянальнасці і фармаванне нацыі[3]. Утварэнне нацыянальнасці карэспандуецца з асэнсаваннем пачуцця належнасці, якое пачало пераўзыходзіць просты гарызонт месца народзінаў у часе вайны супраць Плантагенетаў ды было ўзмоцненае Стогадоваю вайною. Але не варта забывацца пра тое, што ў Сярэднявеччы слова «нацыя» (ад лац. *natio* 'народзіны') мела выключна этнічнае значэнне – *nationes* Сарбоны былі проста групамі студэнтаў, якія гутарылі на розных мовах. Гэткім жа чынам і слова «краіна» адносілася да сярэднявечнага паняцця «бацькаўшчыны». Зважаючы на месца чыйгось нараджэння не больш як на звычайную прывязанасць, «патрыятызм» тады быў адданасцю гаспадару або вернасцю асобе караля. Нават слова «Францыя» з'явілася адносна позна. Пачынаючы з Карла III (празванага Простым) тытул, які насіў кароль Францыі быў *Rex Francorum* (кароль франкаў). Выраз *Rex Franciae* (кароль Францыі) узнік толькі ў пачатку XIII ст. пры Філіпу Аўгусту пасля паразы графа Тулузскага пры Мюрэ, якая завяршылася анексіяй краінаў, дзе гутарылі *langue d'oc*[4], ды пераследам катараў.

Ідэя нацыі склалася цалкам у XVIII ст., асабліва за часам рэвалюцыі, напачатку як канцэпцыя суверэнітэту, процілеглая абсалютнай манархіі. Яна злучыла разам тых, хто палітычна і філасафічна аднолькава думаў – адгэтуль больш не было караля, але была «нацыя», якая ўвасабляла палітычнае адзінства краіны. Нарэшце, яна стала абстрактным месцам, дзе людзі маглі атрымоўваць ды ажыццяўляць свае правы, калі індывіды ператварыліся ў грамадзянаў.

Нацыя – гэта найперш суверэнны народ, які ў лепшым выпадку дэлегаваў каралю толькі паўнамоцтва ўжываць права, што паходзіць з супольнай волі; затым гэта людзі, якія прызнаюць уладу дзяржавы, насяляюць адну і тую ж тэрыторыю ды ўважаюць адно аднаго чальцамі адзінай палітычнай супольнасці; нарэшце, нацыя – гэта і ёсць сама палітычная супольнасць. Менавіта таму контррэвалюцыйная традыцыя, якая ўзвялічвала арыстакратычны прынцып, спачатку ўстрымлівалася ад усхвалення нацыі. А трэці артыкул Дэкларацыі правоў 1789 г. наадварот абвяшчаў, што *«прынцып усеагульнага суверэнітэту паводле сваёй існы належыць нацыі»*. Бертран дэ Жувенэль (Bertrand de Jouvenel) пісаў нават: *«угледаючыся ў мінуўшчыну, разумееш, што рэвалюцыйны рух меў сваёй мэтай усталяванне культу нацыі»*[5].

Чым імперыя адрозніваецца ад нацыі? Перадусім фактам таго, што імперыя найперш не *тэрыторыя*, але сутнасна *ідэя* або *прынцып*. Палітычны парадак вызначаецца апошнім, а не матэрыяльнымі чыннікамі або валоданнем геаграфічным арэалам. Парадак вызначаецца духоўнай або юрыдычнай ідэяй. З гэткай перспектывы будзе абмыльным меркаваць, што імперыя розніцца ад нацыі найперш з гледзішча памеру, нібы гэта *«вялікшая нацыя за іншых»*. Вядома, імперыя займае вялікі абшар. Аднак важнейшае – імператар трымае ўладу, бо ўвасабляе нешта, што пераўзыходзіць простае валоданне. Як *dominus mundi* (гаспадар свету) ён – сюзерэн князёў і каралёў, г. зн. ён валадарыць па-над манархамі, а не па-над тэрыторыямі, і прадстаўляе ўладу, што пераўзыходзіць супольнасць, якою ён кіруе.

Юліус Эвола піша: *«імперыю не трэба блытаць з каралеўствамі і нацыямі, з якіх яна складаецца, бо гэта нешта якасна іншае: тое, што вышэйшае кожнае з іх паводле свайго прынцыпу»*[6]. Перад тым, як выяўляць сістэму наднацыянальнай тэрытарыяльнай гегемоніі, *«старарымскае паняцце imperium адносілася да чыстай улады панавання, квазімістычнай сілы auctoritas»*. У Сярэднявечны пераважнай розніцай была акурат розніца паміж *auctoritas* (маральным і духоўным вяршэнствам) і *potestas* (звычайнаю палітычнаю публічнаю ўладаю, ажыццяўлянаю легальным чынам). Як у сярэднявечнай імперыі, гэтак і ў Святой Рымскай Імперыі, гэтае размежаванне падкрэслівала падзел паміж імперскай уладай і суверэннай уладай імператара па-над канкрэтнымі народамі. Да прыкладу, Карл Вялікі быў адначасна і імператарам, і каралём лангабардаў ды франкаў. Адсюль адданасць імператару не была падпарадкаваннем народу або канкрэтнай краіне. Гэткім жа чынам у Аўстра-Вугорскай імперыі лаяльнасць да дынастыі Габсбургаў утварала *«фундаментальную повязь паміж народамі ды замяняла патрыятызм»*, як пісаў Жан Бранжэ (Jean Branger), яна пераважала над дачыненнямі нацыянальнага або канфесійнага характару.

Гэты духоўны характар імперскага прынцыпу спраўкаваў слынную спрэчку, якая сутыкнула між сабою цягам многіх стагоддзяў прыхільнікаў папы ды імператара ў справе інвестытуры. Ідэя імперыі пачаткова ды без якога-кольвек мілітарнага зместу ператварылася ў сярэднявечным германскім свеце ў моцную тэалагічную плынь, дзе можна назіраць хрысціянскую рэінтэрпрэтацыю рымскага паняцця *imperium*. Імператары, уважаючы сябе за выканаўцаў універсальнай святой гісторыі, выходзілі з ідэі, што імперыя як «святая» інстытуцыя (*Sacrum Imperium*) мае быць аўтаномнай уладай адносна папы. Тут і палягае прычына спрэчкі паміж гвельфамі і гібелінамі.

Гібеліны – прыхільнікі імператара, адмаўляючы прэтэнзіі папы, знаходзілі падтрымку ў даўнім падзеле паміж *imperium* і *sacredotium*, разгляданымі як дзве аднолькава важныя сферы,

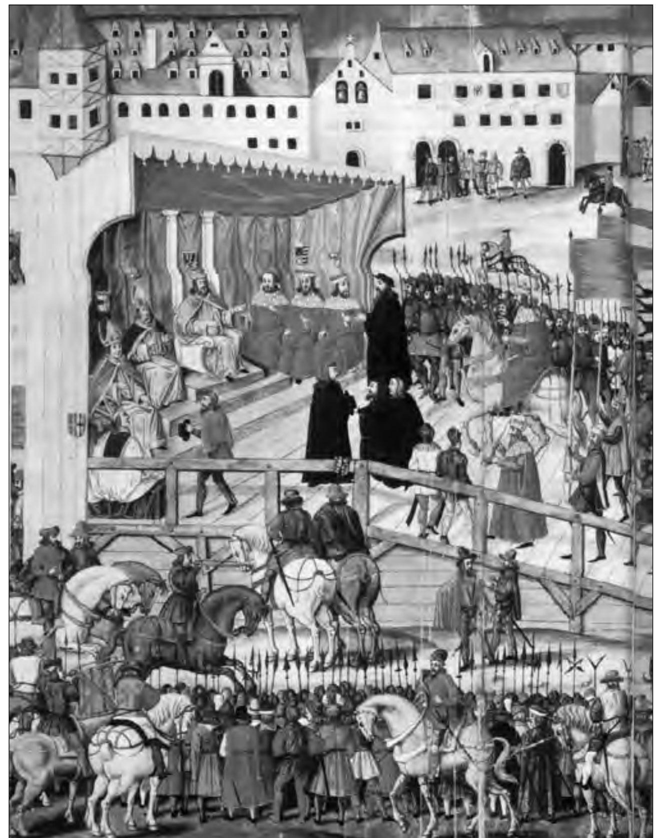
усталяваныя Богам. Гэткая інтэрпрэтацыя была працягам рымскай канцэпцыі дачыненняў паміж імператарам і *pontifex maximus* (галоўным пантыфікам (святаром)), кожны з якіх меў вяршэнства над іншым ў сваіх адпаведных абсягах. Гледзішча гібелінаў было не ў тым, каб падпарадкаваць духоўную ўладу свецкай, а ў тым, каб сцвердзіць імперскую ўладу, роўна і яе духоўны аўтарытэт перад абліччам эксклюзіўных прэтэнзіяў царквы. Прыкладам, для Фрыдрыха II Гогенштаўфена імператар быў паўбоскім пасярэднікам, праз якога боская справядлівасць пашыралася на зямлі. Гэткае *renovatio*, што робіць імператара істотнай крыніцай права ды надае яму характар «жывога ўвасаблення закону на зямлі» (*lex animate in terris*), рэзюмуецца цверджаннем гібелінаў: як і папа, імперыя мае ўважацца за інстытуцыю сакральную паводле сваёй істы ды характару. Эвола падкрэслівае, што антаганізм паміж гвельфамі і гібелінамі *«быў не толькі палітычны <...> у ім адлюстроўвалася супрацьстаянне двух dignitates*[7]*, кожны з якіх адносіўся да духоўнага ўзроўню <...>. Гібелінства ў глыбейшым разуменні меркавала, што цягам свайго жыцця, якое ўяўлялася як дысцыпліна, вайсковая служба ды слугаванне, індывід здатны пераадолець сябе <...> праз чын ды пад знакам імперыі, адпаведна з прызнаваным за ёю характарам "звышнатуральнай" інстытуцыі»*[8].

Адсюль вынікае, што заняпад імперыі праз стагоддзі быў шчыльна звязаны з заняпадам ключавой ролі, якую адыгрываў яе *прынцып* ды, адпаведна, з яго рухам у кірунку чыста тэрытарыяльнага вызначэння. Германская Рымская імперыя ўжо змянілася, калі ў Італіі ды Нямеччыне адбылася спроба злучыць яе з прывілеяванай тэрыторыяй. Гэткая ідэя яшчэ не была вядомая Дантэ, для якога імператар не ёсць немцам або італьянцам, але «рымлянінам» у духоўным сэнсе, то бок спадкаемцам Цэзара і Аўгуста. Іншымі словамі, імперыя, дзякуючы таму прынцыпу, што жывіць яе, не можа трансфармавацца ў «вялікую нацыю» без краху, бо ніводная нацыя не здатная прысабечыць і выконваць найвышэйшую кіроўную функцыю, калі яна не ўздымецца па-над уласнымі прыхільнасцямі ды сваімі прыватнымі інтарэсамі. *«Імперыя ў праўдзівым сэнсе, – кажа Эвола, – можа існаваць адно тады, калі яна сілкуецца духоўным імкненнем <...>. У адваротным разе, яна будзе хіба стварэннем, змацаваным гвалтам, – тым, што завецца імперыялізмам – звычайнай механічнай бяздушнай суперструктурай»*[9].

Нацыя, у сваю чаргу, паходзіць з прэтэнзіі на тое, што каралеўства мусіць надаць сабе імперскую прэрагатыву, звязваючы яе не з прынцыпам, а з тэрыторыяй. Пачаткі нацыі знаходзяцца ў падзеле імперыі Каралінгаў, які наступіў пасля Вердэнскай дамовы. З гэтага моманту лёс Францыі і Нямеччыны, калі магчыма іх гэтак назваць, быў падзелены. Апошняя засталася ў імперскай традыцыі, тады як каралеўства франкаў (*Regnum Francorum*), адасобіўшыся ад германскай супольнасці, паволі эвалюцыянавала да сучаснай нацыі праз пасярэдніцтва манархічнага гаспадарства. Канец дынастыі Каралінгаў датуецца X ст.: у Нямеччыне гэта адбылося ў 911 г., а ў 987 г. – у Францыі. Гуга Капет, абраны ў 987 г., быў першым каралём, які не разумеў *francique* (мову франкаў). Гэтаксама ён быў першым суверэнам, які выразна пазіцыянаваў сябе па-за асадамі імперскай традыцыі, што тлумачыць, чаму ў «Боскай камедыі» ён кажа Дантэ: *«я коранем быў расліны шкоднай, чый засціў цень увесь Божы свет!»*

У XIII – XIV стст. французскае каралеўства выступала супраць імперыі пры Філіпу Аўгусту (бітва пры Бувінэ, 1214 г.) ды Філіпу Прыгожым (бітва пры Аньяні, 1303 г.). Ужо папа Інакенцій III дэкляраваў: *«публічна вядома, што кароль Францыі не прызнае якой-кольвек улады па-над сабою ў свецкім валадарстве»*. Разам з інструменталізацыяй траянскай легенды, вялікая работа па «ідэалагічнай» легітымацыі дазволіла супрацьпаставіць імперыю прынцыпу суверэнітэту нацыянальных каралеўстваў ды іхнаму праву не прызнаваць ніякага закону, апрача собскай карысці. Як падкрэсліваў Карл Шміт (Carl Schmitt), фундаментальная роля ў гэтым належала юрыстам. У сярэдзіне XIII ст. яны былі тымі, хто сфармуляваў дактрыну, паводле якой *«кароль Францыі, які не бачыць нікога вышэйшага за яго ў свецкім валадарстве, вызвалены ад імперыі ды можа ўважацца як princeps in regno suo (гаспадар ў сваім валадарстве)»*[10]. Гэтая дактрына ў XIV–XV стст. была развітая П'ерам Дубуі (Pierre Dubois) і Гіёмам дэ Нагарэ (Guillaume de Nogaret). Абвясціўшы сябе «імператарам у собскім валадарстве» (*rex imperator in regno suo*), кароль супрацьпаставіў свой тэрытарыяльны суверэнітэт духоўнаму суверэнітэту імперыі – ягоная чыста свецкая ўлада кантраставала з імперскай духоўнай уладай. Адначасна і юрысты сталі на бок цэнтралізацыі супраць мясцовага ладу жыцця ды феадальнай арыстакратыі, асабліва дзякуючы інстытуту *«cas royal»* («каралеўскай справы»). Яны запачаткавалі буржуазны паводле істы юрыдычны парадак, у якім права, прызнанае ўсеагульнай нормай з рацыянальнымі якасцямі, стала падмуркам чыста статыстычнай улады. Права

Рэйхстаг у Аўгсбургу ў 1282 г., на якім імператар Рудольф I Габсбург (адлюстраваны ў атачэнні электараў) перадаў у леннае валоданне Аўстрыю і Штырыю сваім сынам Альбрэхту ды Рудольфу. Малюнак XIV ст.



было трансфармаванае ў простую законнасць, кадыфікаваную дзяржавай. У XVI ст. формула «імператар у собскім валадарстве» асацыявалася з ідэяй суверэнітэту, тэарэтычна распрацаванаю Жанам Бадэнам (Jean Bodin). Шміт зацямляе, што Францыя была першай краінай ў свеце, дзе быў створаны грамадскі лад, цалкам пазбаўлены прыкметаў сярэднявечнай мадэлі.

Тое, што адбылося потым, добра вядомае. Нацыя ў Францыі ўзнікла пад знакамі цэнтралізоўнага абсалютызму ды ўздыму буржуазіі. Галоўная роля тут прыпала на дзяржаву. Кажучы *«L'Etat c'est moi»* («Дзяржава – гэта я»), Людовік XVI меў на ўвазе тое, што не было нічога вышэй за дзяржаву. Дзяржава стварала нацыю, якая, у сваю чаргу, «утварыла» французскі народ, тады як у сучасную эпоху ды ў краінах з імперскай традыцыяй народ стварае нацыю, якая затым стварае дзяржаву. Такім чынам, два згаданыя працэсы гістарычнага канструявання цалкам процілеглыя і гэтая апазіцыя грунтуецца на адрозненні паміж нацыяй і імперыяй. Гісторыя Францыі, як часта гаворыцца, была пастаянным змаганнем супраць імперыі. Свецкая палітыка французскай манархіі была найперш скіраваная на падзел германскіх і італьянскіх абшараў. І пасля 1792 г. Рэспубліка вярнулася да тых самых мэтаў: змагання супраць Аўстрыі ды заваявання Рэйну.

Апазіцыя духоўнага прынцыпу і тэрытарыяльнай улады не адзіная. Іншае істотнае адрозненне тычыцца спосабу, якім імперыя і нацыя ставяцца да палітычнага задзіночання. Задзіночанне імперыі не механічнае, але арганічнае, што пераўзыходзіць дзяржаўнае. У той ступені, у якой яна ўвасабляе духоўны прынцып, імперыя проста прадугледжвае задзіночанне на зроўні гэтага прынцыпу. Нацыя стварае собскую культуру або знаходзіць падтрымку ў культуры ў працэсе фармавання, тады як імперыя ўлучае розныя культуры. Нацыя намагаецца зрабіць гэтак, каб народ і дзяржава былі тоеснымі, а імперыя злучае розныя народы.

Прынцып імперыі імкнецца ўзгадніць адзінкавае і множнае, прыватнае і універсальнае, яе асноўным законам ёсць аўтаномія і шанаванне разнастайнасці. Імперыя імкнецца да ўніфікацыі на найвышэйшым узроўні, без руйнавання разнастайнасці культураў, народаў і этнічнай адметнасці. Яна – цэлае, чые часткі аўтаномныя сувымерна трываласці таго, што іх лучыць. Гэтыя часткі дыферэнцаваныя і арганічныя. У адрозненне ад унітарнага і цэнтралізаванага *societas* нацыянальнага каралеўства, імперыя ўвасабляе класічны вобраз *universitas*. Мёлер ван дэн Брук (Moeller van den Bruck) слушна разглядаў імперыю як звяз процілегласцяў, тады калі Эвола вызначаў яе як *«гэткую наднацыянальную арганізацыю, задзіночанне якой не скіраванае на знішчэнне або ўраўноўванне этнічнай і культурнай множнасці, што ёю ахопліваецца»*[11], дадаючы, што імперскі прынцып робіць магчымым *«адыход ад мноства розных элементаў да прынцыпу, які адначасна ёсць вышэйшым ды папярэднічае іх дыферэнцыяцыі – дыферэнцыяцыі, якая вынікае толькі з усведамлення рэчаіснасці»*. Такім чынам вядзецца не пра скасаванне, але пра інтэграцыю адрознасці.

У часы росквіту Рымскай імперыі Рым быў ідэяй, прынцыпам, праз які было магчымым задзіночанне розных народаў без іх ператварэння або знішчэння. Прынцып *imperium*, што працаваў ужо ў рэспубліканскім Рыме, адлюстроўваў волю ажыццяўляць касмічны парадак, якому заўсёды нешта пагражае. Рымскай

імперыі не быў патрэбны бог-зайздроснік. Яна прызнавала іншых боствaў, вядомых ды невядомых, і тое ж самае было ў разе з палітычным парадкам. Імперыя прымала замежныя культы і разнастайнасць юрыдычных кодэксаў. Кожны народ быў вольны ў арганізацыі сваёй федэрацыі паводле собскай традыцыйнай канцэпцыі права. Рымскае *jus* мела перавагу толькі ў дачыненнях паміж прадстаўнікамі розных народаў або ў дачыненнях паміж федэрацыямі. Можна было быць рымскім грамадзянінам (*civis romanus sum*) без адмаўлення чыейсці нацыянальнасці.

Гэты падзел (чужы духу нацыі) паміж тым, што сёння вядома як *нацыянальнасць* і *грамадзянства*, можна знайсці і ў Германскай Рымскай імперыі. Сярэднявечны Райх – наднацыянальная інстытуцыя (дзякуючы таму, што натхнялася прынцыпам звышпалітычнага парадку), – быў падставова плюралістычны. Ён дазваляў людзям жыць сваім жыццём паводле собскага закону. Кажучы сучаснай мовай, Райх характарызаваўся выразным «федэралізмам», здатным адмыслова шанаваць меншыні. Між іншым, Аўстра-Вугорская імперыя эфектыўна функцыянавала стагоддзямі, нават тады, калі меншыні складалі бальшыню яе насельніцтва (60 % ад агульнай колькасці). Яна звяла разам італьянцаў і румынаў, а таксама яўрэяў, сербаў, русінаў, немцаў, палякаў, чэхаў, харватаў ды вугорцаў. Жан Бранжэ (Jean Branger) піша, што *«Габсбургі заўсёды заставаліся абыякавыя да канцэпцыі дзяржавы-нацыі»*, нават да гэткай ступені, што імперыя, заснаваная аўстрыйскім домам, стагоддзямі адмаўлялася ствараць «аўстрыйскую нацыю», якая паўстала адно ў XX ст.[12]

Нацыянальную дзяржаву, наадварот, характарызуе неперааадольная тэндэнцыя да цэнтралізацыі і гамагенізацыі. Улада дзяржавы-нацыі над прасторай выяўляецца найперш у тэрыторыі, дзе ажыццяўляецца гамагенны палітычны суверэнітэт. Гэтая гамагеннасць можа быць спачатку замацаваная ў праве: тэрытарыяльная лучнасць вынікае з уніфікацыі юрыдычных нормаў. Свецкае змаганне манархіі супраць феадальнага набілітэту, асабліва пры Людовіку XI, вынішчэнне цывілізацыі краінаў, дзе гутарылі *langue d'oc*, панаванне прынцыпу цэнтралізацыі пры Рышэльe (Richelieu), – усё гэта мела адзін кірунак. У звязку з гэтым, XIV – XV стст. пазначылі эпахальную змену. Цягам акрэсленага перыяду дзяржава выйшла пераможцаю ў змаганні супраць феадальнай арыстакратыі і ўмацавала свой хаўрус з буржуазіяй у той час, як быў усталяваны цэнтралізаваны юрыдычны парадак. Тады ж з'явіўся і «нацыянальны» эканамічны *рынак*. Манетарызацыя ўсіх формаў абмену (дагэтуль некамерцыйны, міжграмадовы абмен не абкладаўся падаткам) мела вынікам жаданне дзяржавы максімізаваць свае фіскальныя прыбыткі. Як тлумачыць П'ер Разанвалон (Pierre Rosanvallon), *«дзяржава-нацыя ёсць спосабам утварэння і злучэння глабальнай прасторы. Гэтаксама як рынак пачаткова – спосаб рэпрэзентацыі і структуравання сацыяльнай прасторы, толькі потым гэта – дэцэнтралізаваны механізм рэгулявання эканамічнай актыўнасці праз сістэму коштаў. У гэткай візалі дзяржава-нацыя і рынак адносяцца да адной і той жа формы сацыялізацыі індывідаў у прасторы. Яны прызначаныя толькі для атамізаванага грамадства, у якім індывід уважаецца за аўтаномнага. Як у сацыялагічным, гэтак і ў эканамічным сэнсе гэтых тэрмінаў, дзяржава-нацыя і рынак існуюць ў вымярэннях, дзе грамадства разгортваецца як глабальнае і сацыяльнае быццё»*[13].

Няма сумневу ў тым, што манархічны абсалютызм пратарнаваў дарогу буржуазным нацыяльнаным рэвалюцыям. Пасля таго, як Людовік XIV зламаў апошні супраціў шляхты, рэвалюцыя была непазбежнай, калі буржуазія, у сваю чаргу, здолела атрымаць аўтаномію. Гэтаксама няма сумневу ў тым, што шмат у чым рэвалюцыя толькі давяла да канца ды паскорыла тэндэнцыі *Ancien Régime* (старога рэжыму). Менавіта таму Таквіль (Tocqueville) пісаў: *«французская рэвалюцыя была выкліканая многімі дадатковымі і другаснымі рэчамі, але насамрэч яна толькі развіла сутнасць таго найістотнейшага, што было да яе... У разе з Францыяй, цэнтралісцкая ўлада ўжо апанавала мясцовую адміністрацыю больш чым у якой-кольвек іншай краіне свету. Рэвалюцыя ўсяго толькі зрабіла гэтую ўладу больш майстэрскай, магутнай, ініцыятыўнай»*[14].

Пры манархіі, гэтаксама як і пры рэспубліцы, «нацыянальная» логіка намагалася ліквідаваць усё, што магло б замінаць адсутнасці пасярэднікаў паміж дзяржавай і індывідам. Згаданыя рэжымы імкнуліся інтэграваць індывідаў уніфікаваным чынам на падставе аднолькавых законаў, не спрабуючы злучыць калектывы з правам захавання сваіх моваў, культураў і законаў. Дзяржаўная ўлада самастойна рупілася справамі падданых, праз што яна ўвесь час разбурала або абмяжоўвала ўладу ўсіх формаў прамежкавай сацыялізацыі: сямейныя кланы, вясковыя супольнасці, брацтвы, рамесніцкія звязы і г. д. Закон 1791 г. супраць карпарацыяў (*loi Le Chapelier*) мае сваім прэцэдэнтам уціск Францыскам I *«усіх брацтваў гандляроў ды майстроў ва ўсім каралеўстве»* у 1539 г. – пастанову, якая была скіраваная супраць тых рамеснікаў (*Compagnons*), што належалі да сябрынаў, павінных плаціць падаткі. Разам з рэвалюцыяй гэтая тэндэнцыя, вядома, узмацнілася. Пераструктураванне тэрыторыі на дэпартаменты больш ці менш роўнага памеру, змаганне з «правінцыйным духам», уціск адметнасцяў, наступ на рэгіянальныя гаворкі і *«patois»* («дыялекты»), стандартызацыя мераў вагі – уяўляюць сапраўдную апантанасць усеагульнай ураўнілаўкай. Паводле тэрмінаў, прапанаваных раней Фердынандам Тонісам (Ferdinand Tönnies), сучасная нацыя ўтвараецца тады, калі грамадства паўстае на руінах даўніх супольнасцяў.

Заўважым, што індывідуалістычны складнік у дзяржаве-нацыі вельмі істотны. Імперыя вымагае захавання разнастайнасці групаў, а нацыя паводле сваёй логікі прызнае толькі індывідаў. Чальцом імперыі становяцца апасродкаваным чынам праз прамежкавыя структуры. Да нацыі, наадварот, належаць непасрэдна, то бок без пасярэдніцтва мясцовых сувязяў, арганізацыяў або структураў. Манархічная цэнтралізацыя была, па сутнасці, юрыдычнай і палітычнай, гэтак жа вызначаўся і кірунак канструявання дзяржавы. Рэвалюцыйная цэнтралізацыя, якой спадарожнічала з'яўленне сучаснай нацыі, пайшла яшчэ далей. Гэты працэс меў на мэце простае імкненне «стварыць нацыю», то бок нараджэнне новых сацыяльных мадэляў паводзінаў. Адсюль дзяржава стала вытворцам сацыяльнага, манапалістам, які спрабаваў усталяваць на руінах рэпрэсаваных прамежкавых асацыяцыяў грамадства індывідаў, уважаных за роўных у свецкім разуменні[15].

Як зацямляе Жан Бешле, *«у нацыі прамежкавыя групы разглядаюцца як ірэлевантныя ў дачыненні да грамадзянства і таму становяцца другаснымі ды падпарадкаванымі»*[16]. Луі Думон (Lois Dumont) цвердзіць у падобных радках, што нацыяналізм вынікаў з пераносу суб'ектыўнасці, характэрнай для індывідуалізму, на

ровень абстрактнага калектывізму. *«Найдакладнейшы, сучасны сэнс паняткаў "нацыя" і "нацыяналізм" (адрозны ад простага патрыятызму) гістарычна быў неад'емнаю часткаю індывідуалізму як каштоўнасці. Не толькі нацыя гістарычна спадарожнічала індывідуалізму: узаемазалежнасць паміж імі нагэтулькі абавязковая, што можна сказаць, нібы нацыя ёсць глабальным грамадствам, складзеным з людзей, што ўважаюць сябе за індывідаў»*[17].

Гэткі індывідуалізм, сплецены з логікай нацыі, відавочна процілеглы *халізму* імперскай канструкцыі, дзе індывід неад'емны ад сваіх натуральных повязяў. У імперыі адзінае грамадзянства складаецца з розных нацыянальнасцяў. У нацыі гэтыя два паняткі сінанімічныя: належнасць да нацыі ёсць асноваю для грамадзянства. П'ер Фужэраля (Pierre Fourgeyrollas) падсумоўвае сітуацыю наступнымі словамі: *«парываючы з сярэднявечнымі грамадствамі з іх біпалярнай ідэнтычнасцю – этнічнымі каранямі і канфесійнай супольнасцю – сучасныя нацыі заснаваныя як замкнёныя грамадствы, дзе толькі афіцыйная ідэнтычнасць існуе і надаецца грамадзянам дзяржаваю. Такім чынам, з гледзішча свайго нараджэння і падвалінаў, нацыя была анты-імперыяй. Нідэрланды бяруць пачатак ад разрыву з Габсбургавай імперыяй, Ангельшчына ад разрыву з Рымам і ўсталяваннем нацыянальнай рэлігіі. Гішпанія стала выключна кастыльскай, пазбавіўшыся ўлады Габсбургавай сістэмы, а Францыя, што павольна выспявала як нацыя супраць Германскай Рымскай імперыі, канчаткова ёю стала, змагаючыся з традыцыйнымі сіламі па ўсёй Еўропе»*[18].

Імперыя, у процілегласць да нацыі, ніколі не была замкнёнай татальнасцю, якая ўсё больш вызначалася нябачнымі межамі. Межы імперыі натуральна рухомыя і часовыя, што ўзмацняе яе арганічны характар. Пачаткова слова *frontier* 'мяжа' мела выключна вайсковае значэнне: лінія фронту. З пачатку XIV ст. пры валадаранні ў Францыі Людовіка X Сварлівага слова *«frontière»* замяніла слова *«marche»*, якое дагэтуль паўсюль ужывалася. Аднак пройдуць яшчэ чатыры стагоддзі да таго, як яно набудзе сучасны сэнс размежавання двух дзяржаваў. Насуперак легендзе, ідэя «натуральнай мяжы», якую юрысты часам выкарыстоўвалі ў XV ст., ніколі не натхняла вонкавую палітыку манархіі. Яе паходжанне часта памылкова атаесамляюць з Рышэлье або нават Вабанам (Vauban). Насамрэч, гэтая ідэя, паводле якой французская нацыя будзе мець «натуральныя межы», сістэматычна ўжывалася адно ў часе рэвалюцыі. Асабліва пры Канвенце жырандысты выкарыстоўвалі яе дзеля легітымацыі ўсталявання ўсходняй мяжы на левым беразе Рэйна ды наогул дзеля апраўдання сваёй анэксійнай палітыкі. Гэтаксама ў часе рэвалюцыі разам з якабінскай ідэяй пра тое, што межы дзяржавы павінны адпавядаць моўным межам, паўсюль у Еўропе пачала пашырацца нацыя ды палітычная ўлада новага кшталту. Урэшце, менавіта Канвент вынайшаў панятак «унутраных чужынцаў» (да вялікага пашырэння якога парадаксальна спрычыніўся Шарль Марас (Charles Maurras)), адносячы яго да арыстакратаў, што падтрымлівалі пагарджаную палітычную сістэму. Вызначаючы апошніх як *«чужынцаў сярод нас»*, Барэр (Barrère) цвердзіў, што *«арыстакраты не маюць краіны»*.

Нават са сваім універсальным прынцыпам ды схільнасцю імперыя не ёсць універсалісцкай ў сучасным сэнсе гэтага слова. Яе універсальнасць ніколі не азначала экспансіі па ўсёй зямлі. Наадварот, яна звязаная з ідэяй справядлівага парадку, які імкнецца стварыць федэрацыю народаў на падставе канкрэтнай палітычнай арганізацыі. Імперыя, якая адмаўляе якую-кольвек мэтуператварэння або стандартызацыі, з гэткага гледзішча розніцца ад меркаванай усясветнай дзяржавы або ад ідэі існавання юрыдычна-палітычных прынцыпаў, што універсальна пасуюць да ўсіх часоў і месцаў.

Дзеля таго, што універсалізм непасрэдна звязаны з індывідуалізмам, сучасны палітычны універсалізм мае быць успрыняты ў кантэксце індывідуалісцкіх вытокаў дзяржавы-нацыі. Гістарычны досвед паказвае, што нацыяналізм часта прымае форму этнацэнтрызму, раздзьмутага да універсальных памераў. У многіх выпадках французская нацыя жадала быць «найбольш універсальнай з нацыяў», і вынікае гэта з універсальнасці яе нацыянальнай мадэлі, якая прэтэндавала на атрыманне собскага права пашыраць свае прынцыпы на ўвесь свет. Тады калі Францыя захацела быць «старэйшай сястрой Царквы», манах Жыбер дэ Нагэн (Guibert de Nogent) у творы «Dei per Francos» зрабіў франкаў прыладаю Бога. З 1792 г. рэвалюцыйны імперыялізм таксама намагаўся павярнуць усю Еўропу да ідэі дзяржавы-нацыі. Адгэтуль не было браку галасоў, якія гарантавана запэўнівалі, што французская ідэя нацыі прадвызначаная чалавецтву, і што менавіта яна зробіць яго надзвычай «талерантным». Можна паставіць пад сумнеў гэтую прэтэнзію, перакуліўшы цверджанне: калі нацыя і прадвызначаная чалавецтву, дык таму, што чалавецтва прадвызначанае нацыі. З гэтай высновы выходзіць, што тыя, хто процістаяць ёй, вылучаюцца не толькі з асобнай нацыі, але і цалкам з роду чалавечага.

Слова *імперыя* варта ўжываць у дачыненні толькі да тых гістарычных канструкцыяў, якія яго сапраўды заслугоўваюць, гэткіх як Рымская імперыя, Бізантыйская імперыя, Германская Рымская імперыя або Асманская імперыя. Імперыя Напалеона, Трэці Райх Гітлера, Французская і Брытанская каланіяльныя імперыі ды сучасныя імперыялізмы амерыканскага і савецкага тыпаў пэўна не ёсць імперыямі. Падобнае найменне з вылучна абразлівым адценнем даецца ўтварэнням або дзяржавам, зацікаўленым звычайна ў павелічэнні сваёй нацыянальнай тэрыторыі. Гэтыя сучасныя «вялікія дзяржавы» не імперыі, але хутчэй нацыі, што проста хочуць праз вайсковыя, палітычныя, эканамічныя або іншыя заваёвы пашырыцца па-за свае цяперашнія межы[19].

У Напалеонаўскую эру «імперыя» (гэты тэрмін ужываўся ўжо для азначэння манархіі да 1789 г., але ў простым значэнні «дзяржавы») была нацыянал-дзяржаўніцкай арганізацыяй, якая прэтэндавала на вялікую гегемонію ў Еўропе. Бісмаркава імперыя, аддаючы перавагу дзяржаве, таксама намагалася стварыць нямецкую нацыю. Аляксандр Каіў (Alexandre Kojève) заўважыў, што *«гітлераўскі лозунг "Ein Reich, ein Volk, ein Führer" (адзін Райх, адзін Народ, адзін Фюрэр) быў усяго толькі (кепскім) нямецкім перакладам нацыяналістычнага дэвізу французскай рэвалюцыі: "République une et indivisible" (рэспубліка адна і непадзельная)»*. Варожасць Трэцяга Райху да ідэі імперыі выяўляецца таксама ў крытыцы ідэалогіі прамежкавых карпарацыяў і «станаў»[20]. У савецкай «імперыі» цэнтралісцкае і прыніжальнае стаўленне заўсёды пераважала, увасабляючы палітычна-эканамічна абшар, уніфікаваны канцэпцыяй, што абмяжоўвала мясцовыя культурныя правы. Што да амерыканскай «мадэлі», якая імкнецца навярнуць увесь свет у гамагенную сістэму матэрыяльнага спажывання і

Трыумф імператара Максіміліяна Габсбурга. Альбрэхт Альтдорфер (1513–1515 гг.)

тэхна-эканамічных дамоваў, дык у ёй цяжка разгледзець, якую ж *ідэю*, які духоўны прынцып яна магла б сцвердзіць!

«Вялікія дзяржавы» насамрэч ніякія не імперыі. Сапраўды, сучасны імперыялізм варта адрынуць у імя таго, чым імперыя папраўдзе ёсць. Эвола думаў гэтаксама, калі пісаў: *«Ніводная нацыя не можа дамагчыся эфектыўнай і легітымнай імперскай місіі без "Meurs et diviens". Немагчыма захоўваць чыесці нацыянальныя прыкметы і потым на гэтым грунце жадаць панаваць над светам або проста над іншым месцам»*[21]. Зноў жа: *«Калі "імперыялістычныя" тэндэнцыі сучаснага веку былі няўдалыя, бо яны часта паскаралі заняпад народаў, якія іх распачыналі, або калі гэтыя тэндэнцыі былі крыніцаю бедстваў, гэтак адбываецца менавіта таму, што ў іх адсутнічае праўдзівы духоўны – надпалітычны і наднацыянальны элемент. Апошні замяшчаецца гвалтам улады, вялікшай за тую, якую хочацца скарыць, але якая зусім не адрозніваецца паводле сваёй існы. Калі імперыя не ёсць святой, тады гэта не імперыя, а від ракавай пухліны, якая атакуе ўсе асноўныя функцыі арганізму»*[22].

Чаму мы, наогул, мусім сёння думаць пра канцэпцыю імперыі? Ці не ёсць хімераю заклік да адраджэння праўдзівай імперыі? Магчыма. Але ці ж выпадкова, што нават цяпер мадэль Рымскай імперыі працягвае інспіраваць усе спробы выйсці па-за дзяржаву-нацыю? Ці выпадкова, што ідэя імперыі (*Reichsgedanke*) усё яшчэ мабілізуе разважанне тады, калі думкі ў разгубленасці?[23] І ці ж не гэтая ідэя імперыі, што палягае ў аснове усёй цяперашняй палемікі, ахоплівае працэс канструявання Еўропы?

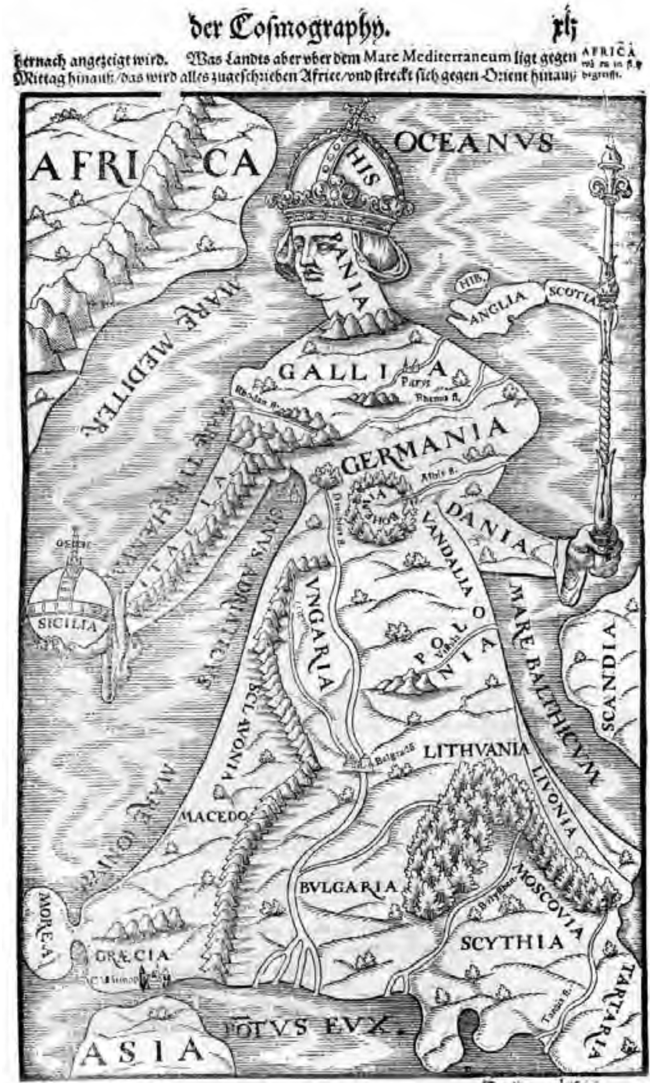
Ці ёсць дзяржава-нацыя незамяняльнай? Шмат хто злева ды справа сказаў бы, што так. Гэта – адмысловае гледзішча Шарля

Мараса (Charles Maurras). Паводле яго нацыя – *«найвялікшае з часава ўстойлівых і суцэльных камунітарных колаў»*[24]. Ён вучыў, што *«няма ніводнай палітычнай структуры, вялікшай за нацыю»*[25]. Т'еры Мульнэр (Thierry Maulnier), у сваю чаргу, адказваў: *«культ нацыі сам па сабе не ёсць адказам, але сховішчам, містычным выяўленнем або, яшчэ горш, небяспечным адыягваннем увагі ад унутраных праблемаў»*[26].

На чым сёння палягае рух свету па-за дзяржаву-нацыю? Структура чыннасці апошняй, абсяг дзеяння яе рашэнняў разарваныя ў многіх месцах. Нацыя зрушваецца зверху і знізу. Зверху ёй кідаюць выклік новыя сацыяльныя рухі: упартасць рэгіяналізму і новыя камунітарныя патрабаванні. Выдае на тое, што прамежкавыя формы сацыялізацыі, якія калісь былі скасаваныя, сёння зноў адрадзіліся ў новых формах. Разыходжанне паміж грамадзянскай супольнасцю і палітычным класам адлюстравалася ў пашырэнні сетак і памнажэнні «плямёнаў». Але дзяржава-нацыя пазбаўленая сваёй улады ўсясветным рынкам і міжнароднай канкурэнцыяй, фармаваннем звышнацыянальных або грамадскіх інстытуцыяў, міжурадавай бюракратыяй, тэхнічна-навуковым апаратам, пасланнем глабальных сродкаў масавай інфармацыі або міжнароднымі групамі ўплыву. Адначасна ўсё больш відавочнай становіцца вонкавая экспансія ў нацыянальныя эканомікі коштам унутраных рынкаў. Эканоміка глабалізуецца праз чыннасць узаемадзейных сілаў, мультынацыянальных карпарацыяў, фондавых біржаў, усясветных макраарганізацыяў.

Выдае на тое, што вобраз нацыі гэтаксама перажывае крызіс, і тыя, хто кажуць пра «нацыянальную ідэнтычнасць», звычайна маюць цяжкасці ў яе вызначэнні. Нацыянальная мадэль *інтэграцыі* вычарпала сябе. Эвалюцыя палітыкі ў кірунку да сістэмы тэхнічна-адміністрацыйнай улады, якая здзяйсняе імплозію палітычнай рэальнасці, пацвярджае, што логіка нацыяў больш не здатная каго-кольвек інтэграваць або забяспечваць рэгуляванне дачыненняў паміж дзяржавай, крытыкаванай з усіх бакоў, ды грамадзянскай супольнасцю, якая распадаецца. Такім чынам, нацыя пастаўленая перад фактам росту пэўных калектыўных або сацыяльных ідэнтычнасцяў у той самы момант, калі ўсясветнымі цэнтрамі, дзе прымаюцца рашэнні, для яе малюецца змрочная карціна. Дэніэл Бэл (Daniel Bell) выразіў гэта, калі сказаў, што дзяржавы-нацыі сталі надта вялікімі для маленькіх праблемаў ды надта маленькімі для праблемаў вялікіх. У краінах жа трэцяга свету дзяржава-нацыя, пазбаўленая якіх-кольвек гістарычных падставаў, ёсць, напэўна, заходнім імпартам. Доўгатэрміновая жыццяздольнасць, да прыкладу, афрыканскіх або блізкаўсходніх «нацыяў», здаецца ўсё больш няпэўнай. Насамрэч, гэтыя нацыі сталі вынікам серыі адвольных пастановаў каланіяльных уладаў, цалкам абыякавых да мясцовых гістарычных, рэлігійных і культурных рэаліяў. Дэмантаж Асманскай ды Аўстра-Вугорскай імперыяў у выніку Севрскай і Версальскай дамоваў быў катастрофай, чый эфект, як паказалі аднаўленыя канфлікты ў цэнтральнай Еўропе ды вайна ў Персідскай затоцы, адчувальны дагэтуль.

Як у гэткіх умовах можа ігнаравацца ідэя імперыі? На сёння гэта адзіная мадэль, якую Еўропа стварыла як альтэрнатыву дзяржаве-нацыі. Нацыі застрашаныя ды знясіленыя. Яны павінны пераўзысці сябе, калі не хочуць сканаць як дамініёны амерыканскай звышдзяржавы. Адзіная магчымасць пазбегнуць гэтага – узгадненне адзінкавага і множнага, пошук лучнасці, што



Regina Europa. Себасціян Мюнстэр (1598 г.)

не вядзе да іх збяднення. Гэтаму ёсць відавочныя знакі, між іншага, – захапленне Аўстра-Вугоршчынай ды адраджэнне ідэі сярэдняй Еўропы (*Mitteleuropa*)[27]. *Заклік да імперыі* нараджаецца з патрэбы. Згадайма тут выбітную працу Каіва (Kojève), напісаную ў 1945 г., але толькі нядаўна надрукаваную. У ёй аўтар палымяна заклікае да стварэння «Лацінскай імперыі» і пастулюе патрэбу імперыі як альтэрнатывы дзяржаве-нацыі ды абстрактнаму універсалізму. Ён піша: *«Лібералізм абмыльна не бачыць ніякага палітычнага існавання па-за нацыяй. Інтэрнацыяналізм грашыць таму, што не можа ўбачыць нічога палітычна жыццяздольнага па-за чалавецтвам. Усе яны былі зусім не здатныя выявіць прамежкавую палітычную рэчаіснасць імперыі, то бок звязаў або нават міжнародных задзіночанняў родных нацыяў, якія сёння і ёсць палітычнай рэальнасцю»*[28].

Дзеля таго каб стварыць сябе, Еўропа вымагае лучнасці палітычных рашэнняў. Аднак гэтую лучнасць немагчыма збудаваць на нацыянальнай якабінскай мадэлі, калі, вядома, не мець на мэце знішчэнне багацця ды разнастайнасці ўсіх еўрапейскіх кампанентаў. Гэтаксама яна не будзе вынікам эканамічнай звышнацыі, пра якую мрояць брусельскія тэхнакраты. Еўропа можа стварыць сябе толькі ў выглядзе федэральнай мадэлі, але гэткай мадэлі, якая выступае рухавіком ідэі, праекту,

прынцыпу, то бок, у выніку – імперскай мадэлі. Гэткая мадэль зробіць магчымым развязанне праблемаў рэгіянальных культураў, этнічных меншыняў ды мясцовых аўтаноміяў, што не знаходзяць праўдзівага развязання ў асадах дзяржавы-нацыі. Таксама яна дазволіць пераасэнсаваць праблему дачыненняў паміж грамадзянствам і нацыянальнасцю ў святле пэўных праблемаў, што паўсталі поруч з сучаснай іміграцыяй. Яна дазволіць зразумець адроджаную небяспеку этналінгвістычнага ірэдэнтызму[29] і якабінскага расізму. Урэшце, праз наданне важнай ролі ідэі аўтаноміі яна знойдзе месца для паспалітых дэмакратычных працэдураў і беспасрэднай дэмакратыі. Імперскі прынцып зверху, беспасрэдная дэмакратыя знізу – гэта і будзе аднаўленнем даўняй традыцыі!

Сёння шмат гавораць пра новы ўсясветны парадак, і нейкі парадак, пэўна, патрэбны. Але ж пад якім сцягам ён увасобіцца? Пад штандарам чалавека-машыны, «кампутаравага чалавека» або пад сцягам разнастайнай арганізацыі жывых народаў? Ці будзе зямля зведзеная да нечага гамагеннага праз тэндэнцыю дэкультурацыі і дэперсаналізацыі, бадай, найбольш цынічны ды крывадушны вектарам якой – амерыканскі імперыялізм? Ці людзі знойдуць сродкі для канечнага супраціву ў сваіх вераннях, традыцыях ды спосабах разумення свету? Гэтае пытанне, што паўстала на пачатку новага тысячагоддзя, папраўдзе вырашальнае.

Той, хто кажа федэрацыя, кажа і пра федэральны прынцып. Той, хто кажа імперыя, гаворыць і пра імперскі прынцып. Сёння, відаць, ідэя не з'явіцца з ніадкуль. Тым часам, яна запісаная ў гісторыі. Гэта ідэя, якая яшчэ мае знайсці сваю форму. Але яна мае мінуўшчыну і будучыню. Яна таксама ёсць спосабам высвятлення вытокаў. У часе Стогадовай вайны дэвізам Луі д'Эстутвіля (Louis d'Estouteville's) былі словы: *«Там, дзе ёсць гонар, там, дзе ёсць вернасць, – знаходзіцца мая краіна»*. У нас ёсць свая нацыянальнасць, і мы ёю ганарымся. Але таксама можна быць грамадзянамі ідэі ў імперскай традыцыі. Гэта тое, што цвердзіць Эвола: *«Толькі ідэя мусіць прадстаўляць краіну <...> Злучаць або падзяляць нас мае не факт належнасці да адной глебы, камунікавання на адной мове або адна кроў, але факт падтрымкі або непадтрымкі адной ідэі»*[30]. Гэта не значыць, што нашыя карані неістотныя. Наадварот, яны падставовыя. Але гэта значыць тое, што ўсё павінна разглядацца ў перспектыве. На гэтым палягае суцэльнае адрозненне паміж паходжаннем як *прынцыпам* і паходжаннем як чыстай суб'ектыўнасцю. Толькі паходжанне, зразуметае як прынцып, робіць магчымай абарону справы народаў, усіх народаў, ды дазваляе зразумець, што зусім не пагражаючы чыёйсьці ўласнай ідэнтычнасці, ідэнтычнасць іншых сапраўды мае ролю, якая засцерагае адпаведную ідэнтычнасць ад глабальнай сістэмы, што намагаецца іх знішчыць. Вядома, патрэбна сцвердзіць вяршэнства ідэі, што захоўвае разнастайнасць на карысць усіх. Патрэбна спрыяць каштоўнасці імперскага прынцыпу. ✸

Пераклаў з ангельскай мовы Андрэй Насута паводле: Alain de Benoist. The Idea of Empire // Telos. December 1993 – May 1994. № 98–99.

---

1 Інвеститура (ад лац. *investio* 'надзяляю') – у сярэднявечнай Еўропе юрыдычны акт уводзінаў васала ў валоданне феодам. Інвеститура духоўных асобаў улучала таксама зацвярджэнне біскупа, абата ў духоўным сане (царкоўная інвеститура). У XI – XII стст. за права інвеституры ішло змаганне паміж імператарамі «Святой Рымскай імперыі» (якія з часу Атона I ажыццяўлялі прызначэнне і зацвярджэнне біскупаў ды абатаў) і рымскімі папамі, якія прэтэндавалі на гэтае права. Вормскі канкардат 1122 г. усталяваў кампрамісны варыянт інвеституры, што была падзеленая на свецкую і духоўную з адпаведным удзелам імператара ды папы або ягонага легата. (*Заўв рэд.*)

2 Beaune C. Naissance de la nation France. Paris, 1985.

3 Гэтай блытаніны, здаецца, не пазбег і Ёган Гейзінга, які шукае ў Сярэднявеччы вельмі раннія вытокі нацыяналізму (гл.: Гейзінга Ё. Нацыяналізм у сярэднявеччы // Беларускі гістарычны агляд. 1995. Т. II. Сш. 1. С. 49–64). Больш пераканаўчыя довады на карысць сучаснага (ад часу французскай рэвалюцыі) паходжання нацыі прапануе Рышард Радзік (гл.: Radzik R. Między zbiorowością etniczną a wspólnotą narodową: Białorusini na tle przemian narodowych w Europie Środkowo-Wschodniej XIX st. Lublin, 2000). Пра розныя падыходы да разумення існасці нацыі гл. таксама: Уайт Ф. Што ёсць нацыянальнасць // Беларускі гістарычны агляд. 1994. Т. I. Сш. 1. С. 82–109. (*Заўв рэд.*)

4 Лангедок (*langue d'oc* ад лац. *lingua occitana* 'аксітанская мова') – правансальская мова або паўднёвафранцузскі дыялект, мае ўласную літаратурную традыцыю прыкладна з X ст. Паўночнафранцузскі дыялект (*langue d'oil*) з часам выціснуў правансальскі і пры каралі Францыску I стаў адзінай кніжнай, канцылярскай і спраўнай мовай. Сёння лангедок пашыраны ў паўднёвых дэпартаментах Францыі, збольшага як вусная вясковая гаворка. Колькасць носьбітаў (паводле звестак на 1972 г.) – каля 8 млн чалавек. (*Заўв рэд.*)

5 De Jouvenel B. Les débuts de l'État moderne. Une histoire des idées politiques au XIXe siècle. Paris, C. 92.

6 Evola J. Révolte contre le monde moderne. Montréal, 1972. C. 121.

7 Лац. 'сан, чын, годнасць'. (*Заўв рэд.*)

8 Evola J. Les hommes au milieu des ruines. Paris, 1972. C. 141.

9 Evola J. Essais Politiques. Pardès, 1988. C. 86.

10 Folz R. Le Coronment Impérial de Charlemagne. Paris, 1964.

11 Evola J. Essais Politique. C. 83.

12 Branger J. Historie de l'empire des Habsburg 1273–1918. Paris, 1990.

13 Rosanvallon P. Le Libéralisme Économique: Histoire de l'Idée de Marché. Paris, 1989. C. 124.

14 Tocqueville A. L'Ancien Régime at la Révolution. T. I. Paris, 1964. C. 65. (Першае выданне выйшла ў 1856 г.).

15 Параўнайма Rosanvallon P. L'État en France, de 1789 à nos jours. Paris, 1990.

16 Baechler J. Dépérissement de la Nation? // Commentaire. № 41. 1988. Printemps. C. 104.

17 Dumont L. Essais sur l'individualisme. Paris, 1983. C. 20–21.

18 Fourgeyrollas P. La nation, essor et déclin des sociétés modernes. Paris, 1987. C. 231.

19 Паказальна, што А. дэ Бенуа не ўлучае ў спіс «праўдзівых» імперыяў г. зв. «Расійскую імперыю». Псеўдаімперская існасць маскоўска-расійскай дзяржаўнасці добра выяўляецца пры яе кантрастыўным параўнанні з канкурэнтным праектам – канфедэрацыяй Вялікага Княства Літоўскага і Польскага каралеўства (Рэч Паспалітая). Паўстанне і фармаванне дзяржаўнага ўладкавання апошняй адбывалася на арганічных асновах: ад пачатку літоўскага гаспадарства яно пашыралася не так праз заваёвы, як праз своеасаблівы грамадска-палітычны сінтэз, пры якім захоўвалася значная аўтаномія далучаных абшараў, тое ж самае адбывалася і пасля Люблінскай уніі (параўн. дзеянне Літоўскіх статутаў); палітычная сістэма РП часоў росквіту характарызавалася як унікальная нават для тагачаснай Еўропы форма спалучэння выбарнай манархіі і арыстадэмакратыі; унутраная палітыка вызначалася значнай ступенню этнаканфесійнай талерацыі (якая, у т. л., спрыяла захаванню дахрысціянскай спадчыны). Маскоўская дзяржава мела зусім іншы вектар развіцця: беспадстаўнае ўжыванне гвалту пры пашырэнні тэрыторыі (да прыкладу, генацыд жыхароў Цвярскога княства, Наўгародскай рэспублікі, насельніцтва ВКЛ); усталяванне жорсткай цэнтралізаванай і дэспатычнай сістэмы ўлады (дзейнасць Івана Жахлівага, у прыватнасці, стварэнне інстытуту апрычніны); пераслед і рэпрэсіі іншадумцаў ды іншаверцаў і г. д.

У кантэксце таго, як А. дэ Бенуа разглядае ідэю імперыі, можна сцвердзіць, што «Расійская імперыя» (гэтае азначэнне, уведзенае Пятром I ілюставала яго прыхільнасць хутчэй не да даўняй еўрапейскай традыцыі, але да абсалютнай манархіі свецкага кшталту) была, у адрозненне ад РП, акурат не імперскім, а імперыялістычным утварэннем. Дарэчы, менавіта пад гэткую дэфініцыю трапляюць і погляды сучасных расійскіх «імперыялістаў», параўн., прыкладам, словы Аляксандра Дугіна: *«Місія расейцаў мела універсальны характар, і менавіта таму расійскі народ планамерна ішоў у гісторыі да стварэння Імперыі, межы якой пастаянна пашыраліся, ахопліваючы ўсё больш і больш кангламерат народаў, культураў, рэлігіяў, тэрыторыяў, рэгіёнаў. Лічыць гэты планамерны і яскрава выяўлены "экспансіянізм" расейцаў гістарычнай выпадковасцю абсурдна. Гэты "экспансіянізм" складае неад'емную частку гістарычнага быцця расійскага народа і шчыльна злучаны з якасцю яго цывілізацыйнай місіі». (Заўв. рэд.)*

[20] Параўн.: Beyer J. Die Ständeideologien der Systemzeit und ihre Überwindung. Darmstadt, 1942.

[21] Evola J. Essais Politiques. С. 62.

[22] Evola J. Révolte contre le monde moderne. С. 124.

[23] У часе Веймарскай рэспублікі назіраўся сапраўдны бум публікацыяў, прысвечаных ідэі імперыі або «думанню пра Райх» (*Reichsgedanke*). Гл.: Was ist das Reich? Eine Aussprache unter Deutschen / Пад рэд. Büchner F. Oldenburg, 1932; Krüger H. Der Moderne Reichsgedanke // Die Tat. 1933. December. С. 703–715, працяг – Die Tat. 1934. January. С. 795-804; Schopen E. Geschichte der Reichsidee. У 8 т. Munich, 1936; Rohden P. R. Die Idee das Reiches in der Europäischen Geschichte. Oldenburg, 1943; Goedecke Paul. Der Reichsgedanke im Schriftum von 1919 bis 1935. Рэферат доктарскай дысертацыі. Marburg, 1951. Аўтары, якія займаліся гэтай тэмай, часта не пагаджаліся адносна значэння ідэі імперыі ды дачынення паміж сярэднявечным Германскім Райхам і рымскім imperium. Апалогія імперыі ў каталіцкіх колах часта выяўляла настальгію па сярэднявечнай хрысціянскай супольнасці да рэлігійных войнах. Канцэпцыя Райху як «святога саюзу» або як «сакраментальнай рэальнасці» часта звязваецца з рамантызмам (Навáліс (Novalis), Адамам Мюлерам (Adam Müller)), а таксама з імем Канстантына Франца (Constantin Franz). У іншых аспектах ідэя «трэцяй імперыі» ўтрымлівае хіліястычныя ўяўленні канца сярэднявечча (параўн. абвяшчэнне Ёхімам Фіёрскім (Joachim of Fiore) Валадарства Духу). З пратэстанцкага боку маем «тэалогіі Райху», адмыслова гл.: Gogarten F. Politische Ethik. Berlin, 1931; Stapel W. Der Christliche Staatsmann: Eine Theologie der Nationalismus. Hamburg, 1932 або Hielscher F. Das Reich. Berlin, 1931, але з іншай перспектывы. У Штапеля (Stapel) галоўная ідэя заключаецца ў тым, што нацыянальны Райх мае свой уласны «nomos» з відавочным поліэтнічным характарам, але які санкцыянуе нямецкую гегемонію. Гл. ягоны адказ прыхільнікам каталіцкага Райху: Stapel W. Der Reichsgedanke zwischen den Konfessionen // Deutsches Volkstum. 1932. November 15. С. 909–916. Гэтая свецкая і строга нямецкая канцэпцыя імперыі нават яшчэ больш выразная ў Мёлера ван дэн Брука (Moeller van den Bruck). Настроены вельмі крытычна да Святой Рымскай імперыі, Мёлер вінаваціў Штаўфенаў (Staufen) у ашуканстве «італьянскім міражом» ды ў жаданні зноў ажывіць imperium romanum («перыферыю») замест спробы задзіночыць нямецкі народ («цэнтр»). На гэтым палягала ягоная дзіўная сімпатыя да гвельфаў ды перавага, якую ён аддаваў Нямецкаму Райху нямецкай нацыі (*Deutsches Reich deutscher Nation*) як процілегламу Святому рымскаму Райху (*Heiliges römisches Reich*).
Пасля 1933 г. абмеркаванне ідэі Райху (*Reichsidee*) было вынесенае па-за межы афіцыйных колаў. Паняцце імперыі для Карла Шміта (Carl Schmitt) было цэнтральным вобразам новага правага палітычнага парадку народаў, асацыяванага з паняццем «вялікага абшару» (*Grossraum*) – ідэя, якая была моцна скрытыкаваная прыхільнікамі чыста нямецкага і народніцкага (*völkisches*) разумення імперыі. Гэныя прыхільнікі бачылі ў Райху сілу, што арганізуе «жыццёвы абшар», угрунтаваны ў «біялагічную» субстанцыю германскіх народаў. Гэты аргумент быў ужыты Райнгардам Гёнам (Reinhard Höhn): Höhn R. Grossraumordnung und völkisches Rechtsdenken // Reich, Volksordung, Lebensraum. 1943. С. 216–352. Гл. таксама: Ganzer K. R. Das Reich als europäische Ordnungsmacht. Hamburg, 1941–1942; Torsten O. Rîche: Eine Geschichtliche Studie ber die Entwicklung der Reichsidee. Münich–Berlin, 1943.

[24] Maurras C. Mes Idées Politiques. Albatros, 1983. С. 281.

[25] Maurras C. Enquête sur la Monarchie 1900–1909. Першае выданне. Nlle Libr. Nationale, 1909. С. XIII.

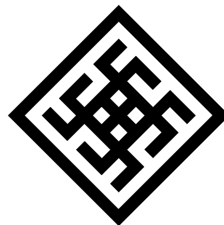
[26] Maulnier T. Au-delà du Nationalisme. Paris, 1938.

[27] Параўнайма Weissmann K. Das Herz des Kontinents: Reichsgedanke und Mitteleuropa-Idee // Mut. 1987. January. С. 24–35.

[28] Kojève A. L'Empire Latin // La Régle du Jeu. 1990. May 1. С. 94.

[29] Адной з праяваў гэтага можна назваць пашыраныя сярод многіх «нацыянальна-свядомых» беларусаў эксклюзіўныя тэрытарыяльныя прэтэнзіі на Віленскі край улучна з г. Вільняй, у аснове якіх ляжыць ігнараванне складанай этнакультурнай гісторыі гэтай зямлі ды абсалютызацыя лінгвістычнага крытэрыя вызначэння нацыянальнасці – Заўв. рэд.

[30] Evola J. Les Hommes au Milieu des Ruines. С. 41.



ЧАРОЎНАСЦЬ
ЛІТОЎСКАЙ ІМПЕРЫІ

ГІНТАРАС
БЕРАСНЯВІЧУС

I

Іншыя сёння імперыі, яны не змяшчаюцца ў тых тэрыторыях, што займаюць на картах. ЗША называюць імперыяй, але хто скажа, дзе яна пачынаецца і дзе канчаецца, хоць на мапе ёсць ясныя яе мяжы. Дзе ёсць Расійская імперыя? Дзе пачынаецца і канчаецца сучасная Французская імперыя? Яна перасякае палову Афрыкі, хоць на карце гэтага і не паказана. Усё пераплялося, уплывы перакрываюць уплывы.

А дзе межы «Microsoft» або «Газпрому»? Іх наогул не адшукаеш на карце, але яны ўсясветныя. І іх уплыў большы, як дэклараваныя дзяржаўныя магчымасці ды рэсурсы. А дзе пачынаецца і канчаецца літоўская імперыя? Рэальна гэта маленькая кропка на карце, але ці ўсё гэтак проста? Імперыі цяпер бываюць і віртуальнымі. Іх моц не толькі ў тэрыторыі, а хутчэй там, дзе іх афіцыйна і геаграфічна няма. Хутчэй там, дзе моцна працуюць іх інтарэсы, дзе дзейнічаюць іх «раскручаныя» традыцыі. У выпадку Літвы віртуальная імперыя існуе не толькі ў абсягу ВКЛ (Вялікага Княства Літоўскага), але таксама ў ЗША і ў Брытаніі, між нашай эміграцыі, літоўскіх палітычных лабістаў у еўраатлантычных структурах, у развіцці нашых канцэрнаў, далёка па-за межамі Літвы... Мы маем гэткую віртуальную імперыю як і іншыя нацыі, арыі ды палякі. Іх межы ніхто не зафіксуе, бо любая краіна існуе ў складзе некалькіх імперыяў, гэта таемныя межы. Часам тыя ж самыя імперыі слаба аб гэтым інфармаваныя.

Але ўсё адно нашым імперыялістычным нервам ёсць ВКЛ і нашыя даўнія карты выклікаюць не настальгію, а праўдзівы боль. Смешна казаць аб рэваншызме, але аб здзяйсненні віртуальнай імперыі, вяртанні ў рэальнасць – зусім не. Таму што яно ўжо пачалося.

Нікуды не падзенешся, літоўцы як і расейцы – народы імперскага менталітэту. Можа таму, што нашы характары блізкія, і мы выдатна разумеем адзін аднаго, на палітычным узроўні над намі стала вісіць напружанасць, якой вельмі складана пазбыцца. Бо дзве імперскія традыцыі на адным абшары ніколі не прызнаюць вяршэнства адна адной.

Пра расійскі імперыялізм шмат гаварылі і гавораць, ды яшчэ будуць гаварыць. Але трэба згадаць і тое, што літоўцы таксама маюць імперскае мысленне. Толькі мысляць яны па-свойму.

Літоўцы – народ імперскага мыслення, а наш характар – кіроўны, усе дэпрэсіі адбываюцца праз адсутнасць імперыі. Усе беды і стрэсы. Мы ёсць выразна выяўленым племем, і нават у сваёй краіне застаёмся ім. Павароты гісторыі або лёсу кідалі нас з аднаго стану ў іншы, але гэта не змяняла асновы – мы нацыя, сфармаваная імперскім кіраваннем. Таму Крым, украінскія стэпы, Кіеў, Ноўгарад ды Смаленск, Чорнае мора і Курляндыя – гэта тэрыторыі, з якімі пераплятаюцца нашы думкі, ідэалагічныя стэрэатыпы і мадэлі рэальнай дзейнасці.

Тут наш дом. Праўда, быў, але ад гэтага настальгія не слабне.

Наш імперыялізм своеасаблівы. Мы нацыя, створаная з барбараў, вандроўнікаў і земляробаў, гены злучыліся і нарадзіўся феномен літоўскай настальгіі ды падкрэслены індывідуалізм. Мы тыя вандроўнікі, якім увесь час карціць вярнуцца дадому. І нашая эміграцыя падобная да выправаў барбараў у чужыя землі – зарабіць, заваяваць, у аптымальным выпадку – вярнуцца. Мы барбары і няма чаго тут хвалявацца. Барбары жудасныя, але дысцыплінаваныя калі трэба. Калі з'яўляецца небяспека. У Літве заўсёды былі ўнутраныя палітычныя сваркі і, здавалася б, заўсёдны пярэпалах, – менавіта гэта даводзяць самі літоўцы, мабыць, гэтак і ёсць. Але ў выпадку небяспекі, індывідуалізм і размежаванне імгненна знікае. Узнімаецца адзіны блок. Гэта барбарская рыса.

Кожны барбар сам сабе партыя і сам сабе кароль. Ці не гэта паказвае сучасная палітыка? Палітычны ідэал барбараў добра вядомы – заваёва нацыі земляробаў, узвядзенне замкаў, стратэгічнае замацаванне, абкладанне падаткамі (нашмат меншымі, як у феадальных дзяржавах або сучасным соцыуме). Барбарскія валадары ў замен бароняць тэрыторыю земляробаў ад іншых гэткіх жа, і пакрысе фармуюць са свайго ліку эліту,

У загалоўку выкарыстаная гравюра з выявай літоўскага князя Міндаўга з «Хронікі Еўрапейскай Сарматыі» Аляксандра Гваніні, XVI ст.
На старонцы злева – княская вежа замку (канец XIII – XVI стст.) у м. Крэва (Смаргонскі р-н). Фота Аляксея Дзерманта.

Уезд літоўскага ваяводы Жыгіманта Карыбутавіча ў Прагу (малюнак першай пал. XV ст.). На вайсковай харугве – адна з першых выяваў герба «Пагоня».

вайскову эліту. Гэтая даніна патрэбная для эліты. Яна не вялікая, бо барбары, калі трэба, умеюць быць стрыманымі, таксама і вайсковыя выправы папаўняюць іх казну дадатковым «незапланаваным» прыбыткам.

Яшчэ адна рыса барбараў – памяркоўнасць. Чаму памяркоўнасць? Нашае атачэнне, у тым ліку і еўрапейскае, малюе барбара як дурнога, жорсткага, грубага тыпа. Гэта праява грэцка-рымскага жаху перад барбарамі, які існуе дагэтуль, а народы ў сваёй боязі барбараў толькі паўтараюць антычныя анекдоты. Яны самі паходзяць з барбараў. Французы, немцы, італьянцы, гішпанцы – тыя ж самыя раманізаваныя галы, германцы, готы, аланы ды нашчадкі іншых барбарскіх плямёнаў. Пераселеныя народы, пацярпелыя ў баях ды рэшткі шалёных плямёнаў. Гэта не замінае ім выдаваць сябе за нацыі – эталоны культуры. Самі барбары не былі людзьмі цывілізацыі, прыкладам, яны ня мелі турмаў, унутраных механізмаў сацыяльнага гвалту, але, між тым, мелі кадыфікаванае права (правасуддзе) з VI ст. – то бок, дурнымі яны ніколі не былі, а жорсткасць была больш уласцівая якраз «цывілізацыям». І бяздумнае ўжыванне сілы – таксама. Барбары пазбягалі войнаў праз перамовы, умелі ісці на кампрамісы. Да часу. Барбары не палілі бібліятэкаў, яны ведалі, што гэта такое і адчувалі магічную пашану да пісанага слова. Кляштары яны не рабавалі, бо бальшыня барбараў была ўжо закранутая раннім хрысціянствам. Былі яны не больш жорсткія або міласэрныя за іншых цывілізаваных імператараў і правадыроў.

Барбары шанавалі мастацтва, архітэктуру, менавіта барбарскі густ, злучаны з рымскай цэглай і познарымскай архітэктурай, вытварыў раманскі стыль, барбарскі густ, злучаны з ісламскай формай мінарэту, спарадзіў готыку. Барбары пераналі рымскае права, спалучаючы яго са сваімі законамі ды злучылі з духам свабоды. Еўропа паходзіць ад барбараў. І ганебна пазбавілася ад іх у сваёй генеалогіі. Вырашыла паходзіць ад грэкаў і рымлянаў, хоць не тыя і не іншыя не мелі працягу ў адпаведных народах, яны расталі, зніклі, зліліся з тымі самымі барбарамі.

Барбары прыжыліся, аселі, хутка памножыліся, але ўсе ж іх перавага была часоваю, лішкі мігравалі, а тыя, хто не атрымаў зямлі, сыходзілі на вайну і не вярталіся. А калі і вярталіся – з вайсковым досведам, трафеямі і няўмольным клічам зваротна ісці на вайну. Якія-небудзь лангабарды, як падкрэсліваецца ў антычных крыніцах, былі малым народам і гэткім заставаліся ва ўсе часы, вылучаючыся тым, што не баяліся ісці ў бой супраць колькасна большых плямёнаў, не думаючы аб наступствах. Літоўцы, племя гэткага ж «лангабардскага» характару – з гісторыі відаць, што ў этнічным сэнсе маленькі народ змог згуртаваць нашмат большыя народы. Не толькі згуртаваць, але і стварыць.

Беларусы і украінцы – народы, выгадаваныя літоўска-польскай імперыяй. Вайсковая адукаванасць, якую прадэманстравалі барбары (як і ў выпадку літоўскай княжацкай палітыкі на Усходзе), карыстаецца палітычным попытам у іншых народаў. Яны праверанымі валадарамі, што сядзяць на княжацкіх пасадах і кіруюць славянскімі тэрыторыямі. Кіруюць добра. Нагэтулькі добра, што тыя часы праслаўленыя ў народных песнях, а самі князі становяцца праваслаўнымі святымі. Нагэтулькі добра, што ворагі іх дэманізуюць. Але толькі ворагі. Для Кіева, Ноўгарада або Чарнігава літоўскія князі становяцца сваімі. Разам ваююць, разам святкуюць, жэняць сыноў і дачок. З Масквой з самога пачатку зусім па-іншаму.

Літоўцы сядзяць на славянскіх пасадах, жэняцца са шляхцянкамі, прымаюць праваслаўе і прыстасоўваюцца да мясцовых звычаяў. Гэта мадэль паводзінаў барбараў. Мы называем яе памяркоўнасцю (талерантнасцю). Кажучы па-іншаму, гэта азначае прыстасаванне малалікай вайсковай эліты да мясцовых умоваў.

Землеробаў заўсёды больш, кіроўная вайсковая эліта пераймае іх мову і культуру. Калі апошняя вышэйшая – лепшую, калі ніжэйшая – горшую. Гэта і ёсць прыстасаваннем. Паводзіны літоўцаў гэткія ж, як нарманскіх, гоцкіх, лангабардскіх валадароў – розніца хіба ў тым, што Літва не знікла, а не знікла, бо мела адзіную этнічную базу. Літву, куды заўсёды можна было вярнуцца.

Барбар – зусім не ганебны тэрмін. Мы можам яго прыняць, бо барбары гэта «культуртрэгеры» Еўропы, без іх ад Рыму і Афінаў нічога не засталося б. Літоўцы – класічныя барбары. Трэба прызнаць гэта з гонарам.

Этнічная Літва. Калі б гэтая этнічная база ссунулася і з'явілася б, скажам, у Прыдняпроўі або Паволжы, літоўцы зніклі б, уладарачы дзе-небудзь у Кіеве або Караван-Сараі. Барбары стварылі Еўропу, гэтым і скончыўшы сваю гісторыю. Літоўцы – адзіныя ўдзельнікі перасялення народаў, што захавалі сувязь са сваёй старой радзімай, і таму гэтая база захавалася. База лангабардаў і готаў перасоўвалася ды змянялася. Таму яе

і няма. Падобнае здарылася і з вікінгамі – яны вельмі часта заставаліся слугаваць або валадарыць у Сіцыліі, Бізантыі, Кіеве, але скандынаўская база засталася, як і магчымасць развіцця сваёй гісторыі. Вікінгі або готы, заваяваўшы краіны чужых культур, былі надта далёка ад сваёй радзімы каб падтрымліваць з ёй сувязь, патрэбную дзеля працягу культурнага жыцця, свайго «жыццёвага стылю». Яны асіміляваліся. Пераймалі ўладу, але ў архітэктуры палацаў або ў сацыяльнай структуры нічога не змянялі. Асіміляцыя адбывалася ў некалькі этапаў, і нікога гэта не хвалявала, можа, наадварот, ужо праз колькі пакаленняў валадароў раздражнялі гутаркі пра іх чужынскае паходжанне. Гэта таксама памяркоўнасць. У культурным і рэлігійным вымярэнні ўлада барбараў ёсць самай памяркоўнай. Памяркоўнасць – метад валадарання, калі трэба кіраваць зусім рознымі плямёнамі, народамі, рэлігіямі. Наймудрэйшае выйсце, натуральна, – нічога не зменьваць. Лозунгам і абавязкам літоўскіх валадароў было старога не чапаць, новага не ўводзіць. Лозунгам земляробчых імпeрый, наадварот, знішчаць і панявольваць (асіміляваць).

У цывілізацыі, да якой мы належым, не было гарадоў, метраполій, характэрных для цывілізацыі «каменю». Тым не менш, яна мае ўсе прыметы цывілізацыі. І змяшчае ў сабе іншыя прынцыпы. Яе сутнасць – беспасрэднае кіраванне стыхіямі і першаснымі элементамі. Выкарыстанне прыродных рэчаў і натуральных элементаў у будаўніцтве цывілізацыі. Гэта цывілізацыя стыхій. Не прыродны стан, у якім стыхіі ды рэчы, звяры і ворагі нападаюць як непазбежная даніна, а племя выжывае, рэагуючы, змагаючыся ў пошуках месца, сховішча і палявання ў лесе, або вандруючы ў стэпах і займаючыся жывёлагадоўляй. І не земляробства – там, дзе арашаецца ўрадлівы пласт, утвораны штогадовымі паводкамі. Мы дзейнічаем інакш. Цэглу цывілізацыі мы ствараем з прыродных элементаў. Гэта экалагічная цывілізацыя. Яе цаглінкамі было дрэва, яе цэментам – мох, зямля і пясок. Ці што-кольвек гэта значыць? Так. Бо яна, як гэта магчыма рацыянальна, была паднятая вышэй за прыроду, але праз медытацыю ўлучала яе як аснову для стварэння культуры. Культуры, створанай медытацыяй, што нагадвае японскі сінтаізм, у якой дзеля сваёй жыццёвай асновы і развіцця нарадзіўся ідэал Рыцара.

II

Нам увесь час даводзяць, што цывілізацыя дэструктыўная, што яна можа паўстаць толькі перамагаючы прыроду, а не суіснуючы з ёй. Што камень сведчыць аб цывілізацыі, а дрэва – не. Бетон – так, курган – не.

Папера, папірус, грыфельная дошчачка – праявы цывілізацыі, а не развітая мнематэхніка і слоўная перадача традыцыі з вуснаў у вусны, ад настаўніка да вучня. Тымчасам перадача ведаў, дзе выкарыстоўвалася развітая памяць, адукацыя – гэта ўжо рысы барбараў. Але менавіта гэтак дайшлі да нас усе запаветы, усё веды будыстаў. Гэтак свае таемныя веды перадавалі друіды галаў. Гэта – індаеўрапейская традыцыя. Гэта – пашана да слова, да яго сілы. Гэта – экалогія слова. Занатаваная магічная замова спрацоўвае адзін раз і губляе сілу. Вымаўленае працуе. Дагэтуль мы ўголас або моўчкі прамаўляем малітву, а не пішам. У сучасным свеце толькі ў малітвы ды радыё і засталася тэрыторыя слова, а раней слова мела радыкальную сілу. Мы не ведаем, хто або што стварыла гэтыя дзейсныя словы, з якой цемры або з святла яны нарадзіліся, але можна ўпэўнена казаць, што слова ў нашай цывілізацыі не было знекаштоўленым. Адна з асноўных рысаў гэтай цывілізацыі – цывілізацыя слова. Пераасэнсаванне каменю, архітэктура прыйшлі з Блізкага Усходу, дзе гігантаманія была вынікам уяўлення пра вярхоўнага бога і... звычайнай геаграфіі – там не было глебы або яе было вельмі мала. Не было дрэва, таму і будавалі з каменю, які нашмат складаней апрацоўваецца, але і нашмат даўжэй захоўваецца. Егіпецкія піраміды не маглі будавацца з глебы – духоўна багатага і дарагога матэрыялу. Глеба там неймаверна шанавалася.

Мы мелі сваю цывілізацыю, таму што мелі тыя ж самыя «полісы» – нашы гарадзішчы. Над антычнымі гарадамі, «полісамі», выраслі акропалі, над нашымі селішчамі – гарадзішчы і святыя курганы. Тры тысячы курганоў у этнічнай Літве – пірамідаў у Егіпце нашмат менш. Нас лучылі гарадзішчы, капцы, святыя месцы, а кіраванне супольнасцю ажыццяўлялася праз нейкія ідэі, створаныя ў асяроддзі саміх плямёнаў або насельнікаў гарадзішчаў. Гэтак што мы маем досвед даўняй дэмакратыі. Бясспрэчна, старажытная Русь таксама была дэмакратычнай, Наўгародская і Пскоўская рэспублікі – сведкі гэтаму, але яны былі жорстка задушаныя і падпарадкаваныя Маскве. У менталітэце літоўцаў закладзеныя два пачаткі – ваяўнічасць і памяркоўнасць. Агонь і паветра. Зямля і вада. Стыхіі злучаюць два пачаткі. Аселае і вандроўнае, земляробчае і ваяўнічае.

Літоўцы – класічныя эмігранты, падобныя да ірландцаў, але яны заўсёды пакутуюць ад насталгіі ды вельмі прывязаныя да сваёй зямлі. У кантэксце Еўразвязу абодва гэтыя пачаткі могуць быць падставай для роздумаў і экспансіі. Літва заўсёды была фарпостам Еўропы. І ў нас няма ілюзій, мы ведаем, навошта мы геапалітычна патрэбныя ЕС – дзеля стварэння буфернай зоны. Але гэта супадае з экспансіянісцкімі настроямі літоўцаў, таму ўсё ў парадку. Калі мы збіраемся ісці наперад і здзяйсняць экспансію, то рабіць гэта павінны людзі, якія думаюць, добра адукаваныя, з шырокім светаглядам. Нацыянальны гонар – гэта

Бітва пад Грунвальдам. Ілюстрацыя з хронікі Д. Шылінга, другая пал. XV ст.

не толькі самамэта, але і прылада экспансіі. Патрэбны рух наперад, гэтаксама як і фаза медытацыі. Уварвацца ў Еўрапейскі Звяз, а калі трэба – і далей. Літоўцы не могуць не ваяваць. Пакуль жа застаецца толькі спорт, рэха гладыятарскіх баёў, а не сапраўдная вайна.

Паводле майго глыбокага перакanання, гэтая экспансія і ёсць спосабам захаваць ідэнтычнасць народу нерасцярушанай, не параніць, а захаваць сваю культуру. Толькі радыкальна нападаючы – абаронімся. І гэтыя мае прамовы, па праўдзе гаворачы, маюць адну толькі мэту – захаванне нацыі. Пасіўная абарона выракае на павольнае выміранне, і XXII стагоддзя мы ўжо не дачакаемся, калі будзем задуменна разважаць ды пры гэтым сядзець на месцы, не ўвязваючыся ў сусветныя геапалітычныя працэсы як адна з дзейных сілаў. Мы ёсць перыферыяй Еўропы і разам з тым яе цэнтрам. І гэта вялікі нам падарунак. Міф ВКЛ (або, калі хочаце – архетып або структура спадчыннай свядомасці, або, як сёння заведзена гаварыць, – гены) дзейнічае і вызначае развіццё. Таму я і кажу, што мы займаем гэткае месца, якое аптымістычна дазваляе спадзявацца на добры старт, – мы ёсць і цэнтр і перыферыя адначасна. Гэтым трэба карыстацца. Мы – іншыя, і менавіта мы павінны несці іншае мысленне, іншы погляд на свет, а не прыстасоўвацца да некалькіх стэрэатыпаў, паноўных у заходнім светаглядзе. Мы павінны паўтарыць чын барбараў – той час, калі перыферыйныя плямёны, набрыняўшы сілай, заваёўваюць Рым. Што ж робяць гэтыя малакалькасныя, прыніжаныя рымлянамі плямёны? Яны змяняюць мысленне – сваё і імперыі, ды ствараюць сучасную Еўропу з новымі асновамі. А тыя асновы – гэта сінтэз, злучэнне рымскай адміністрацыі, права і волі барбараў.

Аблога літоўскім князем Альгердам Масквы ў 1370 г.
Ілюстрацыя з рускага летапісу, XVI ст.

Мы выдатна ведаем, чаго пэўна ад нас хоча Еўропа – абароны перыметру і ў найлепшым выпадку – стварэння буфернай зоны. Мы павінны і можам забяспечыць Еўропе абароненую восень на стагоддзе або на паўтара – абаронены перыметр. Гэта яшчэ магчыма. А ўваходзячы ў Еўропу, трэба бачыць, што пад салíднымі рымскімі мантыямі хаваюцца баязлівыя сэрцы, недахоп адукацыі, эканамічныя пасткі, праблемы з генафондам, дэфіцыт новых ідэяў, якія часта цывілізавана тармозяцца надуманай паліткарэктнасцю (што ўжо цяпер пажарамі адбілася на парыжскіх прыгарадах) ды мноства стэрэатыпаў, што хаваюць рэальнасць ад грамадзянаў. Мы павінны былі б наступаць на двух франтах: стэрэатыпным – паказаць, што здатныя абыходзіцца з іхнымі цацкамі, ды на ўласным магічным і артэфактавым – каб у рэшце рэшт быць залічанымі да «цывілізаваных барбараў». Давёўшы сваю цывілізаванасць, мы зможам прызнацца, што насамрэч паходзім з цывілізацыі магаў і чараўнікоў, якія выклікаюць дождж. Тут няма нічога ганебнага. Паглядзіце, які сімвал стварылі ангельцы са Стоўнхэджа. У нас няма мегалітаў, але ёсць тэраліты – назавем гэтак курганы. Усё магчыма ў постмадэрны час. Мы можам прэзентаваць сябе як асобную цывілізацыю, асобны кантынент з ідэямі і дзеяннямі, якія могуць дапамагчы Еўропе перажыць яе восень адносна спакойна.

Нас часта апісваюць як правінцыялаў з нізкім узроўнем эканомікі, карупцыяй, мафіёзнымі структурамі. Усё гэта ёсць з лішкам і ў іх, проста тыя прыкметы архаічнага племя, якія пакуль захаваліся ў нас (напрыклад, структуры кланаў), дзейнічаюць не праз наяўныя дзяржаўныя адміністрацыйныя структуры, а іншымі метадамі, напрыклад, праз простыя кантакты. Але калі Захад успрымаць як цэнтр, то трэба мець на ўвазе, што да перыферыі яны маюць страх, вар'яцкі страх, і гэтым можна карыстацца. Вядома, асцярожна. Мы ведаем заходнюю ганарыстасць, іх іранічныя міны, калі яны гавораць пра нас, але гэта – адлюстраванне жаху Захаду ды спроба хоць бы ў сваёй свядомасці нівеляваць той факт, што мы неўзабаве прыйдзем з усёй сваёй магіяй. Гэта не нацыяналізм, і ніякі не бязглузды праект. Гэта натуральны стан у Еўропе. Ірландзец або француз ганарыцца і выхваляецца таму, што ён прадстаўнік менавіта гэтага народу. Мы ж псіхалагічна трымаемся пазіцыі добразычлівага просьбіта, але ёсць роўнымі. Ну і што, што нас мала. У чымсьці мы перспектыўнейшыя. Напрыклад, у тым, што захавалі цёплыя дачыненні між людзьмі. Што маем канцэптуальна, гістарычна багатыя навыкі, мадэлі розных паводзінаў. А гэта ўжо штосьці.

І калі Еўропа інтэгруе Беларусь ды Украіну, можа, нават Закаўказзе, то наш ўнёсак ў гэта мае быць радыкальным – заходнееўрапейцы ўжо абленаваліся і разамлелі. Ім страшна лезці ў сармацкія стэпы, а нам яны знаёмыя спрадвеку, якімі б імёнамі не зваліся і якія б не жылі тут плямёны. Дагэтуль нашая памылка была ў тым, што ў любых дачыненнях з еўрапейцамі мы хацелі ўдала выгандлеваць як мага больш дадатную трактоўку, загадзя прыняўшы пасіўную паставу. Аднак, мы больш жывучыя, і на сотнях сустрэчаў ды дыскусіяў, якія адбываюцца між намі і Захадам, трэба тлумачыць, што мы мацнейшая і актыўнейшая палова. Мы не толькі не зленаваліся выношваць ідэі, мы можам іх увасобіць. Перыферыя заўсёды была рэзервуарам моцы і адраджэння. Калі вычэрпваецца асяродак, у яго ўліваецца жыватворная вада. Мы ёсць гэтай вадой. Войны з дэманамі загартавалі перыферыю, яна заўсёды процістаяла стэпу і дзікім нападам адтуль.

Нам імпануе цэнтр. Мабыць, гэта не нейкае трызненне, літоўцам заўсёды трэба быць у цэнтры якога-небудзь геапалітычнага працэсу або ў групе яго ініцыятараў. Навошта гэта трэба? Па-першае, для ўнутранай стабільнасці. Цікавая замежная палітыка была б козырам для любога ўраду, бо мы ж народ паэтаў. І урад і ідэолагі тут маглі б прапанаваць народу напісаць свой, гэтак і ненапісаны летапіс – летапіс XXI стагоддзя. Пачатак пакладзены, і спыняцца нельга. Гэткія законы глабалізацыі. Застаюцца тыя, хто «круціцца» і мысліць глабальнымі катэгорыямі. А катэгорыі, што выкарыстоўваюцца паэтамі, іх метафары – глабальныя. Таму народ паэтаў можа лёгка зразумець глабалізацыю і знайсці месца або месцы, дзе яго словы будуць слухаць. Дзейнічаць і злучаць супярэчнасці. Пашыраць памяркоўнасць, але і сілу. «Мяккую» сілу, якая можа вярнуць Еўропе элементы «Рэчы Паспалітай», менталітэт і абшар. З гэтымі поглядамі мы даўно суіснуём, але толькі цяпер іх спрабуе ўвасобіць Еўропа. З дэмакратычнага гледзішча мы былі «грэкамі» Еўропы. Некалькі сотняў гадоў, але гэтага досыць, каб Украіна і Беларусь прызнавалі нас і цяпер як даўніх дэмакратычных партнёраў, і ў традыцыі гэтых народаў не забываецца на нашу мяккую экспансію. Мы ўмеем дамаўляцца з рознымі народамі і рэлігіямі, што сёння жыццёва важна не толькі для Еўропы, але і для глабальных працэсаў на зямным клубе.

Адмыслова ствараць імперыю нам і не трэба, яна ў нас ужо ёсць, трэба толькі зноўку яе абудзіць. Проста быць побач – і яна прачнецца.

III

Літоўская імперыя – гэты тэрмін прыдумалі не літоўскія палітолагі, а сучасныя заходнееўрапейскія гісторыкі. Час існавання Літоўскай імперыі – гэта пара росквіту Вялікага Княства Літоўскага з XIII – XIV стст. і прыблізна да сярэдзіны XVII ст.; гэты ўздым Літва перажывала разам з Польшчай, якой яна «пастаўляла» сваіх каралёў; абедзве дзяржавы ўтварылі кангламерат – Рэч Паспалітую, што ў перакладзе значыць «агульная справа», а насамрэч гэта лацінскае слова «рэспубліка» – res publicae і азначае яно сумеснае вядзенне спраў. Гэта была феадальная рэспубліка, у склад якой уваходзілі Літва, Польшча, тэрыторыі сучасных Беларусі і Украіны, а таксама расійскія землі да Смаленска ўлучна – межы Рэчы Паспалітай праходзілі ўсяго за дзвесце кіламетраў ад Масквы.

Літва «пастаўляла» сваіх выбарных князёў і далей на поўнач – у Пскоў ды Ноўгарад (пскоўскі князь – язычнік Даўмантас, які ў сваім час кіраваў і паганскай Літвой, пад імем Цімафея быў пасля далучаны да ліку праваслаўных святых). Літва валодала і куршамі, у яе ўладаннях былі таксама парты на Чорным моры, яго тэрыторыяканчалася Рыгаю і Гданьскам / Данцыгам, што выходзяць да Балтыйскага мора; і Днепр быў цалкам пад кантролем Літоўскай імперыі, а ў XIV ст. Вітаўтас спрабаваў дабрацца і да Волгі, праўда, спроба была няўдалай, хоць планы яго былі вельмі рэальныя.

Так, гэта можна назваць імперыяй. У той час абшар Вялікага Княства Літоўскага (ВКЛ) быў нашмат большы за тэрыторыю, кантраляваную Масквой. ВКЛ трымалася палітыкі рэлігійнай талерантнасці, каралёў абіралі шляхціцы на сваіх сходах, на рускіх тэрыторыях размяшчаліся літоўскія вайсковыя

Бітва літоўскіх рыцараў з туркамі. Гравюра XVI ст.

гарнізоны. Імперыя? Без сумневу – імперыя, але вельмі «мяккая» і прывабная імперыя. Вядомая, напрыклад, вось такая ўкраінская прымаўка: у нас ніколі не было лепшых акупантаў, як літоўцы. Між іншага, менавіта з той даўняй Русі, што знаходзілася пад заступніцтвам ВКЛ, сфармаваліся беларусы і ўкраінцы як нацыі, а сучасныя межы Беларусі і Украіны прыблізна паўтараюць межы ВКЛ у XVI – XVII ст. Сапраўдныя расейцы сфармаваліся ў нетрах Масквы і ўвесь гістарычны перыяд да падзення ВКЛ іх звалі маскалямі, ды і самі яны звалі сябе маскавітамі і маскалямі, то бок русінамі, якія былі пад уладай Масквы, а не Вільні.

Занадта шмат хвальбы і выхваляння? Так, вядома, але ўсё гэта гістарычна дакладна. У літоўцаў дагэтуль захавалася гэтая гістарычная памяць, праўда, імперскія амбіцыі з памяці ўжо амаль сцерліся, але тым не менш іх геапалітычнае мысленне ўсё яшчэ вельмі актыўна дзейнічае ў межах «ад мора да мора», то бок ад Балтыйскага мора да Чорнага, ад Масквы да Кракава і Кёнігсберга / Калінінграда (які літоўцы дагэтуль з зайздроснай упартасцю завуць Караляўчусам, горадам каралёў). Сучасная Прусія збольшага ёсць калыскаю літоўскай пісьменнасці і літоўскай культуры. А Масква – памежны горад.

Хачу падкрэсліць, што гэтыя амбіцыі – часткова гістарычныя гульня, часткова – гульня свядомасці. Але папраўдзе трэба падкрэсліць тое, што гэта іншы кшталт імперыі, і іншы імперыялізм. Яго ідэалы – падпарадкаванне сабе праз заключэнне сяброўскіх звязаў, праз шлюбныя саюзы, не напад, а канцэнтрацыя сілаў для адбіцця небяспекі з Захаду (Тэўтонскі ордэн спынілі менавіта палякі з літоўцамі) і Ўсходу. Пазней, калі тэрыторыі качавых плямёнаў захапіла Маскоўская дзяржава, з геапалітычнага пункту гледжання гэта таксама была пагроза і на яе быў дадзены адэкватны адказ. Для свайго часу гэта была прагрэсіўная заходнееўрапейская рэспубліка з фасаднай манархіяй, шматнацыянальная, у якой гутарылі на розных мовах ды існавалі розныя рэлігіі і таму яна была проста змушаная быць талерантнай. Наўрад ці гэткі ўзровень талерантнасці наогул існаваў дзе-кольвек у свеце да нашай сучаснай эпохі. Літоўцы і дагэтуль застаюцца носьбітамі рысаў талерантнага імперыялізму.

Расейцу, напэўна, здаецца, што Літва не была імперыяй у класічным яе разуменні, і так сапраўды ёсць. Гэта была «мяккая» імперыя, мабільная, заходніцкая, але свае заходніцкія прынцыпы яна пашырала і на беларусаў з украінцамі, ды на расейцаў. І яны на гэта не забыліся. Так, у Расіі і на палітычным, і на побытавым узроўні Літва дагэтуль выступае ў ролі «вялікага ворага», яна

Тракайскі замак, XIV – XVI стст.

ўяўляе сабою большую пагрозу, чым нават ЗША. Але ж гэта не лагічна – Літва сёння для гэтага надта малая, досыць проста зірнуць на геаграфічную карту. Падобнае стаўленне паходзіць яшчэ з часоў актыўнага супрацьстаяння Вільні і Масквы, калі вырашалася пытанне – хто ж будзе кіраваць славянамі, а тым самым – і Еўразіяй.

Але давайце вернемся да літоўскага імперыялізму. У ліку яго перавагаў варта адзначыць яшчэ дзве – гэта ўкарэненая талерантнасць і прынцып альтэрнатыўнасці. Талерантнасць – у асяродку імперыі і альтэрнатыўнасць – у знешняй палітыцы.

Мы ўвесь час паўтараем слова «імперыялізм» таму, што менавіта гэты тэрмін ужываецца ў геапалітыцы для азначэння шматнацыянальнай, буйной дзяржавы. Але ўсё не так проста.

Бо гэта не імперыялізм, а сама чароўнасць і прывабнасць. Менавіта такі імперыялізм вельмі прывабны сваёй мяккасцю, недаакрэсленасцю і гарантыяй, што нічога з святога для тых, хто далучыўся да гэткай імперыі народаў, ня зменіцца. Ані вера, ані мова. Наадварот, паганыя літоўскія князі жаніліся на славянках, пераймалі мясцовую мову і нічога не змянялі ў звыклым ладзе жыцця. Ну, хіба што зніжалі памеры падаткаў... Толькі ў дружынах у першы час пераважаў літоўскі этнічны пачатак, але ў асяроддзі найчароўнейшых у свеце жанчын – славянак ён паступова распускаўся.

Талеранцыя была ўласцівая Літве ўжо ў эпоху паганства. Суіснавалі касцёлы ды цэрквы, дзейнічалі кляштары. У XVI ст. у Віленскім магістраце палова дэпутатаў была каталікамі, а палова – праваслаўнымі. Русіны разам з літоўцамі ды палякамі ваявалі з маскалямі, татарамі, немцамі, шведамі; ніякіх неладоў і непаразуменняў не было і не магло быць. У канцы XVI ст. Літва пайшла нават на вельмі прагрэсіўны для Заходняй Еўропы крок – увяла свабоду веравызнання. А ў тыя часы «прагрэсіўны Захад» вёў бясконцыя і вельмі крывапралітныя рэлігійныя войны. Літва ж, быўшы каталіцкай, трымала раўнавагу. Такім чынам, Літва – манархічная рэспубліка – сваім разуменнем укладу імперыі прапаноўвала альтэрнатыву. У тым ліку і расійскай шляхце. Расейцам значна больш падабалася карыстацца шляхецкімі прывілеямі ў польска-літоўскай дзяржаве, чым гібець пад царскім прыгнётам. І таму перабежчыкаў з Масковіі было нямала. Сюды перабіраліся і старавеpы, і сяляне, і дваране. Проста таму, што тут было лепш. І пагражала Маскве не вайсковая магута восі Вільня – Кіеў – Кракаў, а тая альтэрнатыва, якую гэтае геапалітычнае ўтварэнне прапаноўвала сваім падданым. Гэтая «мяккая» імперыя была для Масквы такой жа стрэмкай, як некалі Карфаген для Рыма. Вялікае Княства Літоўскае прапаноўвала альтэрнатыву. І ўсім было абсалютна зразумела, што славянам, якія ўвайшлі ў склад ВКЛ, жывецца значна лепш. Дапусціць гэтага цары не маглі, і, аб'яднаўшы высілкі з Прусіяй ды Аўстрыяй (прадстаўнікамі класічных імперыяў), дзяржаву, што прапаноўвала альтэрнатыву, знішчылі.

Так, на нейкі час дзяржава можа знікнуць з аблічча зямлі, але ідэі, парадкі, што ўкарэніліся на яе тэрыторыі, раптоўна не знікаюць.

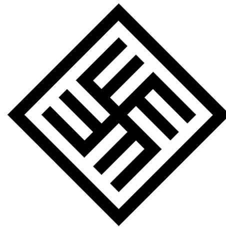
Ідэя альтэрнатывы засталася, бо літоўцы «падзяліліся» ёю з беларусамі ды ўкраінцамі, а таксама з палякамі. Мадэль літоўскай альтэрнатывы была неад'емная ад паняцця талеранцыі. Новых звычаяў не ўводзім – падкрэслівалі яшчэ князі-паганцы, нават хрысціліся паводле праваслаўнага абраду, прыстасоўваліся да палітыкі, якая праводзілася раней, – гэтаму спрыяў і літоўскі менталітэт. Спалучэнне ладу вандроўнікаў і земляробаў. Літоўская імперыя была імперыяй вандроўнікаў, мабыць,

падобнай да Кіеўскай Русі эпохі вікінгаў. Вандроўнік адчувае патрэбу падтрымліваць дабрабыт сваіх падданых, каб яны не замінялі яму займацца яго непасрэднай справай – вяяваць.

Падступнасць, мяккасць і памяркоўнасць – гэтыя рысы злучыліся ў характары літоўцаў. І нікуды яны не падзеліся, наадварот – дапамаглі выжыць і захавацца ў часы акупацыі, штораз дапамагаючы абіраць розныя формы супрацiву. Вялікую падтрымку тут аказвае гісторыя. Гісторыя імперыі. А гэтак проста і лёгка імперыі не знікаюць. Рымская імперыя жыве ў юрыспрудэнцыі, лаціне, у Ватыкане ды ідэі Еўрапейскага Саюза і не толькі.

Расія нягеглая перад «мяккім імперыялізмам», што яна даводзіла ў пару росквіту свайго імперыялізму – у часы Івана Жахлівага, Пятра І ды Іосіфа Сталіна. Падпарадкаваныя ёй народы заўсёды пазіралі на суседзяў, шукалі альтэрнатыву, ці то мадэль альтэрнатывы амерыканскай, еўрапейскай або турэцкай, у залежнасці ад традыцыяў і сімпатыяў. Сімпатыі ўкраінцаў да палякаў і літоўцаў захаваліся дагэтуль яшчэ з часоў «мяккай імперыі», і, калі выпала такая магчымасць, менавіта гэтую альтэрнатыву абрала «памаранчавая» Украіна. Гэткае геапалітычнае ўтварэнне адпавядае тэрыторыі Рэчы Паспалітай. І А. Лукашэнка тут таксама выступае ў ролі «альтэрнатыўніка», з якім можна было б размаўляць не толькі з пазіцыі сілы, але гэта ўжо іншая гутарка.

І гэта не «альтэрнатыўны СНД», але працяг усё яшчэ жывой Рэчы Паспалітай. Гэты абшар упіраецца ў Чорнае мора, таму цалкам натуральна, што да восі Варшава – Вільня – Кіеў далучаецца і Тбілісі. Будуць далучацца і іншыя краіны. Мяркую, што расійскія палітолагі не вельмі зважаюць на тое, што гэта не штучнае збіванне «новага СНД» пры беспасрэднай падтрымцы і дапамозе ЗША, а проста адраджэнне Рэчы Паспалітай. Каб зразумець тое, што адбываецца ў цяперашні час, варта ўзгадаць альтэрнатыўную мяккую і талерантную імперыю, якую не змог сцерці да канца з памяці расійскі імперыялізм. Наадварот, грубіянства і катэгарычнасць расійскага імперыялізму выразна паказвае народам на альтэрнатыву – мірнае суіснаванне народаў і рэлігіяў у гэтым рэгіёне з XIII па XVIII ст. На Рэч Паспалітую. Так што сёння фармуецца не новая канфедэрацыя, а матэрыялізуюцца ідэі Рэчы Паспалітай, якія луналі над гэтым краем доўгія і доўгія гады. ✸



БЕЛАРУСЫ: РАДАВОД ДА СТО ТРЫЦЦАТАГА КАЛЕНА

Аляксей Мікуліч. Беларусы ў генетычнай прасторы. Антрапалогія этнасу. – Менск: Тэхналогія, 2005. – 138 с.

Кніга вядомага антраполага і генетыка, доктара біялагічных навук Аляксея Мікуліча, што нядаўна ўбачыла свет, з'яўляецца фактычна падсумаваннем шматгадовай працы даследніка ў галіне вывучэння асаблівасцяў генафонду і антрапалагічнага аблічча беларускага этнасу. Многія высновы, зробленыя ў кнізе можна было знайсці і ў ранейшых публікацыях, але некаторыя з іх, што маюць важнае значэнне для этнагенетычнай праблематыкі, агучаныя ўпершыню.

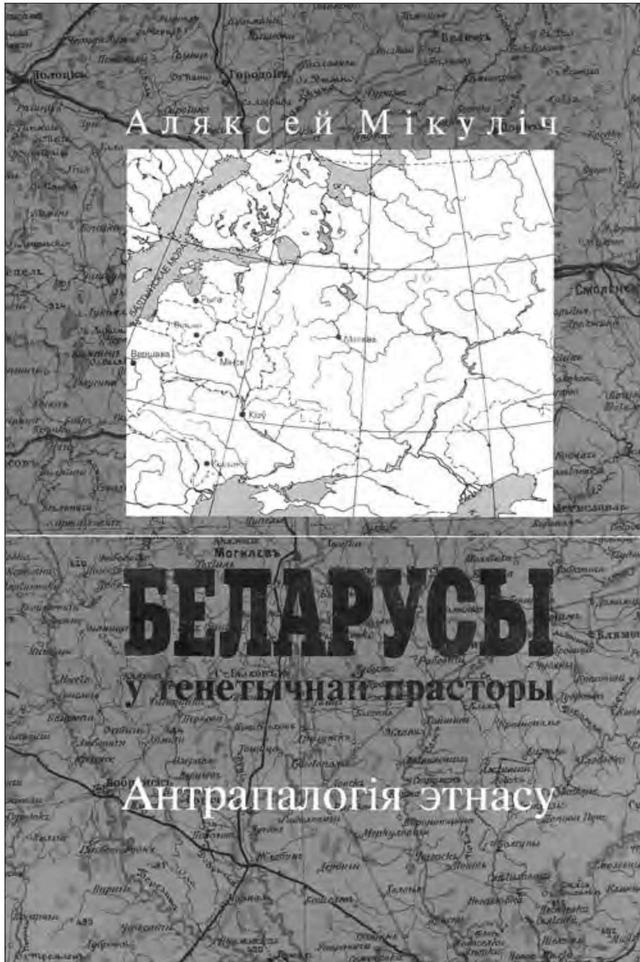
Падставовая тэза, якую даводзіць аўтар – гэта магчымасць вылічыць з дапамогаю новай генегеаграфічнай тэхналогіі вывучэння пpастopавай структуры генафонду прыкладны ўзрост беларускага этнасу. У звязку з гэтым, між іншага, адзначаецца, што генафонд беларусаў *«заставаўся абароненым ад вонкавага ўплыву і заўважнага пранікнення генаў суседніх этнасаў. І такім чынам фенатыпы і генатыпы пры ўсёй стахастычнасці генетычных працэсаў захавалі сваю стабільнасць»* (с. 12). Працэс спадкавання генетычных структур мае сваю храналогію. Паказнікі абагульненых біягенетычных адлегласцяў і розніцы паміж сучаснымі сельскімі групамі дазволілі адшукаць след генетычнай памяці папуляцыяў. Вынік, атрыманы на аснове гэткага падыходу да аналізу генетычных матэрыялаў, дазволіў аўтару сцвердзіць, што: *«...Беларусы (папуляцыі карэнных жыхароў) вядуць свой радавод цягам не меней як 130 – 140 каленаў, гэта значыць пачынаючы амаль за 1,5 тысячы гадоў перад Н. Х.»* (с. 112). На сёння найбольш пашыраным гледзішчам на паходжанне беларусаў з'яўляецца метысная балцка-славянская гіпотэза, згодна з якой пошук пачаткаў прабеларускага этнасу мае карэлявацца з часам масавай славянскай міграцыі на землі заселеныя балцкімі плямёнамі. Аднак, працытаваная выснова сведчыць, што нашы генетычныя вытокі звязаныя хутчэй з эпохай да меркаванага славянскага рассялення і сягаюць больш даўніх часоў – задоўга да гістарычна ды нават тэарэтычна дапушчальнага з'яўлення славянаў.

Сам А. Мікуліч мяркуе, што *«на нашай тэрыторыі славяне асімілявалі аўтахтонных балтаў і гэтакім парадкам сфармаваўся прагенафонд сучаснага беларускага этнасу»* (с. 73). Якім жа чынам гэта стасуецца з папярэднімі высновамі і ці ёсць пэўныя доказы масавай міграцыі славянаў ды, адпаведна, асіміляцыі імі мясцовых балтаў? Як нам здаецца, у сваёй найноўшай працы аўтар не надаў належнай увагі гэтаму сапраўды ключавому моманту этнічнай гісторыі беларусаў. Гэта пры тым, што паводле словаў В. Аляксеева антрапалагічнае даследаванне апрача пранікнення ў глыбокую даўніну, *«мае тую перавагу перад гістарычным, этнаграфічным і лінгвістычным, што выразна фіксуе дамешак іншародных элементаў. Ужо адзначалася, што з'яўленне новых элементаў у мове і культуры зусім не канечне сведчыць пра прыток новага насельніцтва: яны маглі ўзнікнуць і ў выніку культурнага ўзаемадзеяння. Але з'яўленне новага антрапалагічнага комплексу, за рэдкімі выняткамі, абавязкова кажа пра дамешак новага насельніцтва, бо гэты комплекс пашыраецца пры перасяленні людзей або ў выніку шлюбных кантактаў»*[1]. Антрапалагічна-генетычныя матэрыялы, такім чынам, маюць вялізарнае значэнне як тонкі індыкатар міграцыяў, асабліва ў даўнія часы ды ў спалучэнні са звесткамі іншых навук, дазваляюць вызначыць абрысы пэўных этнагенетычных сітуацыяў. Гэтая акалічнасць пакідае за антрапалогіяй, бадай, вырашальнае слова ў верыфікацыі тэорыі пра масавую славянскую міграцыю на тэрыторыю Беларусі ў канцы І – пачатку ІІ тыс.

Тым часам, фактычна адзіным доказам славянскай міграцыі ў кнізе ёсць карта 12, якая нібы *«фіксуе сляды міграцыі ўсходніх славян з Балканаў праз Румынію, Украіну, Беларусь на паўночны захад, а потым, магчыма, на ўсход»*. Пры адсутнасці тлумачэння чаму адлюстраваная там карціна мае карэлявацца з перыядам славянскай экспансіі, гэткае цверджанне не выглядае дастаткова абгрунтаваным. У іншым месцы чытаем, што *«Палессе можна разглядаць у якасці магчымай прарадзімы славян»* (с. 80), адкуль становіцца незразумелым, чаму ж тады ўсходнія славяне мігравалі на Беларусь не проста, а з Балканаў? Яшчэ раней пра (заходне) палескі арэал, які некаторымі навукоўцамі ўлучаецца ў абшар славянскай прарадзімы, гаворыцца: *«Пазнейшая славянізацыя не паўплывала на старажытныя асаблівасці насельнікаў гэтага рэгіёна»* (с. 67). Такім чынам, сітуацыя з генетычнымі слядамі славянскай каланізацыі канчаткова заблытваецца. А гэта яшчэ раз змушае згадаць, што праўдзівою праблемаю ёсць не гэтулькі высвятленне ролі балтаў у беларускім этнагенезе (яна відавочная), як ролі славянаў, таго, адкуль, калі і як адбываўся іх меркаваны міграцыйны рух[2].

Карты першай і другой галоўных кампанентаў зменлівасці генафонду Усходняй Еўропы (мал. 5–7) дэманструюць сувязь генафонду паўднёвых беларусаў і паўночных украінцаў з балканскім генафондам часоў неаліту ці ранняга бронзавага веку (с. 73). Маючы на ўвазе таксама наяўнасць слядоў паўднёвых еўрапеоідаў на Беларускім Палессі, можна казаць пра даўнюю сувязь гэтай тэрыторыі з Балканамі. Але без адпаведнай аргументацыі гэтая сувязь не можа быць беспасрэдна суаднесеная са славянскімі перасяленцамі. Акрэслены часавы перыяд стасуецца хіба са сведчаннямі адмысловых старажытных ізаглосных стасункаў балцкіх і фракійскіх моваў. Ёсць падставы меркаваць, што і пэўныя рысы, характэрныя для паўднёвых еўрапеоідаў найболей імаверна звязваць не са славянамі, а з некаторымі заходнябалцкімі плямёнамі, у прыватнасці, зятвягамі[3]. А. Мікуліч не раз заўважае, што этнагенетычны працэс беларусаў адбываўся амаль на мяжы паўднёвых еўрапеоідаў з паўночнымі, але беларускі генафонд, маючы сваю адметнасць, *«цалкам захаваў генетычную памяць паўночнай еўрапеоіднасці»* (с. 23), што адпавядае антрапалагічнай класіфікацыі асноўнай часткі беларусаў як належных да балтыйскай (паўночнаеўрапеоіднай) расы[4]. Цікава таксама, што карта першай галоўнай зменлівасці генафонду адпавядае вылучэнню на тэрыторыі Беларусі двух антрапалагічных тыпаў: валдайскага і палескага[5].

Аўтар, відаць, схільны атаесамляць з'яўленне індаеўрапейцаў з балканскім генетычным «вектарам» і міграцыйным рухам паўднёвых еўрапеоідаў (с. 23, 74). Прадстаўнікі міжземнаморскага антрапалагічнага тыпу прысутнічалі на поўначы Усходняй Еўропы ўжо з часоў мезаліту[6]. Быў таксама і рух насельніцтва з поўначы на поўдзень, пра што сведчаць прыкметы, характэрныя для паўночнаеўрапеоідных папуляцыяў у краінах міжземнаморскага басейну[7]. Гэтак адбываўся «дрэйф генаў», асабліва інтэнсіўны



ў працэсе неалітызацыі Еўропы і пашырэння земляробства. Але, нягледзячы на папулярнасць сярод даследнікаў «паўднёвых» тэорыяў лакалізацыі прарадзімы індаеўрапейцаў: малаазійскай, балканскай (К. Рэнфру, Т. Гамкрэлідзэ, Вяч. Іванаў, І. Дзяканаў), не варта забывацца і на паважную аргументацыю спецыялістаў, якія шукаюць калыску індаеўрапейцаў на абшары недзе паміж Рэйнам і вярхоўямі Дняпра – там, дзе пашыраная архаічная гідранімія стараеўрапейскага тыпу[8].

На карце генетычных адлегласцяў ад сярэдніх беларускіх частот генаў насельніцтва Усходняй Еўропы (мал. 9) яскрава відавочная адметнасць генафонду беларусаў, да якіх далучаюцца карэнныя жыхары Пскоўшчыны, Наўгародчыны, Смаленшчыны, Браншчыны, Віленшчыны, Латгаліі і Украінскага Палесся. На думку А. Мікуліча гэткая карціна адлюстроўвае *«гістарычныя з'явы не XVII – XVIII стагоддзяў, а на тры тысячагоддзі ранейшыя»* (с. 83). Аўтар зацямляе таксама, што *«з улікам усяго вывучанага матэрыялу арэал беларускага генафонду ў агульных сваіх абрысах адпавядае межам Вялікага Княства Літоўскага сярэдзіны XV стагоддзя»* (тамсама). Гэтым назіраннем можна дапоўніць тэзу пра тое, што «рэгіён ВКЛ» ёсць не толькі сапраўднай канструкцыяй, якая мае рэальную, а не сканструяваную гісторыю, прычым, як палітычную, гэтак і сацыякультурную[9], але яшчэ і антрапалагічна-генетычнай рэальнасцю.

Сапраўды, вызначаны арэал амаль дакладна адпавядае тэрыторыі пашырэння валдайска-верхнядняпроўскага антрапалагічнага комплексу, найбольш характэрнымі прадстаўнікамі якога ёсць літоўцы, беларусы і насельніцтва вышнявінаў Дняпра, Дзвіны і вытокаў Волгі[10]. Падабенства ў антрапалагічным тыпе сучасных усходніх літоўцаў і часткова ўсходніх латышоў з беларусамі ды расійцамі заходніх раёнаў РФ тлумачыцца тым, што фізічны тып насельнікаў Падняпроўя, вышнявінаў Волгі і Дзвіны ўвабраў у сябе даўні субстрат, утвораны усходнябалцкімі плямёнамі[11]. Адметнасцю менавіта ўсходнябалцкіх плямёнаў можна патлумачыць таксама пэўнае адрозненне фізічнага тыпу і генафонду усходніх літоўцаў, усходніх латышоў і беларусаў ад заходніх літоўцаў і латышоў, вытокі якога прасочваюцца яшчэ з часоў неаліту[12].

Агулам жа, шкала генетычных адлегласцяў выглядае наступным чынам: да беларусаў Падзвіння найблізшымі ёсць насельнікі колішняга «крыўскага» арэалу – Пскоўшчыны, Наўгародчыны, Смаленшчыны, троху далей ад іх знаходзяцца папуляцыі Цэнтральнай Беларусі і Падняпроўя разам з жыхарамі паўднёва-ўсходняй Літвы і ўсходняй Латвіі, далей знаходзяцца заходнія беларусы Панямоння (разам з палякамі сумежжа, заходнімі літоўцамі, латышамі) і паўднёвыя папуляцыі Беларускага Палесся (с. 78–79).

У звязку з гэтым цікавай ёсць палеміка аўтара з расійскімі калегамі, у прыватнасці з тым, што ядро расійскага генафонду знаходзіцца на паўночным захадзе расійскага этнічнага арэалу з далучэннем часткі беларускага. На думку ж А. Мікуліча, карта блізкасці да беларускага этнасу насамрэч паказвае, што гэтыя два субарэалы аб'ядноўваюцца ў адзін – беларускі. У адрозненне ад беларускага, асноўны расійскі абшар не мае скансалідаванасці і вылучаецца значнай ступенню мазаічнасці (с. 79), а ў цэлым *«генафонд беларусаў істотна адрозніваецца ад рускіх»* (с. 78).

Спецыяльны раздзел у кнізе прысвечаны аднаму з найбольш перспектыўных кірункаў развіцця сучаснай этнагеномікі – даследаванню геаэтнічнага размеркавання ДНК-маркёраў, якое, магчыма, дазволіць вызначыць долю балцкага і славянскага элементаў у складзе сучаснага карэннага насельніцтва Беларусі. Але вывучэнне генафонду беларусаў у гэткай відалі толькі пачалося, а даныя, прыведзеныя аўтарам, яшчэ патрабуюць памнажэння, а для таго, каб быць скарыстанымі ў этнагенетычным даследаванні – параўнання з аналагічнымі паказнікамі суседніх этнасаў. Дарэчы, ужо ёсць публікацыі па абагульненым аналізе варыяцыяў мтДНК і Y-храмасомы літоўцаў, дзе адлюстраванае і лакальнае іх размеркаванне[13]. Прыкладам, параўнанне палімарфізму мітахандрыяльнай ДНК беларусаў і літоўцаў сведчыць пра іх генетычную блізіню, у расійцаў выяўляюцца дамешкі, звязаныя з фіна-вугорскім субстратам[14]. Зусім не разглядаецца ў кнізе праблема, звязаная з наяўнасцю ў генафондзе літоўцаў і латышоў 16 Y-храмасомнай гаплагрупы (г. зв. Tat-C мутацыя) і адрознасцю беларускага генафонду паводле гэтага паказніку[15]. Надзвычай актуальным было б і даследаванне наяўнасці сярод беларусаў г. зв. «балцкага гену»[16].

Методыка «генетычнага гадзінніка», выкарыстаная А. Мікулічам не дазваляе зазірнуць глыбей за бронзавы век, але гэта не значыць, што біялагічны век беларускага этнасу пачынаецца толькі з гэтага часу, бо геаграфічная структура беларускага генафонду збольшага адпавядае арэалам старажытных археалагічных культур. Прыкладам, прыдзвінскі генагеаграфічны арэал накладваецца на тэрыторыю пашырэння неалітычнай нарваўскай культуры (IV – III тыс. да н. э.) і паўночнабеларускай

культуры ранняга бронзавага веку (канец III – першая пал. II тыс. да н. э.), што ёсьць дадатковым аргументам на карысць генетычнай непарыўнасці тутэйшага насельніцтва (с. 77). А ўся даўняя Беларусь, згодна з сярэднеўзважанымі эфектыўна-рэпрадуцыйнымі дэмаграфічнымі памерамі і паводле звестак пра восем антрапасістэм генетычных прыкметаў, была заселеная продкамі сучасных беларусаў прыкладна 9±1 тысяч гадоў таму (с. 16). Такім чынам, «сучасных беларусаў з высокай доляй упэўненасці можна лічыць нашчадкамі мясцовага старажытнага насельніцтва» (тамсама).

Усё гэта разам з найноўшымі дасягненнямі іншых навук змушае калі не перагледзець звыклыя схемы этнагенезу беларусаў, то, прынамсі, значна іх скарэгаваць. Перадусім гэта тычыцца ролі міграцыяў (асабліва славянскай) у этнагенетычным працэсе. У змястоўнай манаграфіі А. Мікуліча няма пэўных доказаў масавай славянскай міграцыі на тэрыторыю будучай Беларусі, затое, наадварот, шмат простых ды ускосных сведчанняў аўтахтоннасці беларусаў. У гэткім святле дадатковае абгрунтаванне атрымліваюць словы аўтара з іншай працы: *«Не адмаўляючы ролі міграцыі ў фармаванні лакальных асаблівасцяў насельніцтва, мы лічым, што станаўленне гістарычных карэляцыяў паміж генадэмаграфічнымі прыкметамі неабходна разглядаць як працэс эвалюцыйна-экалагічнай залежнасці чалавека на працягу ўсёй яго жыццядзейнасці на канкрэтнай тэрыторыі. Хутчэй за ўсё, толькі праз біясацыяльная адаптацыі маглі сфармавацца антрапалагічны тып і генегеаграфія сучаснага насельніцтва Рэспублікі Беларусь і памежных з ёй тэрыторыяў»*[17]. Гэта значыць, што насуперак агульнапрынятай міграцыянісцкай (масавая славянская міграцыя і асіміляцыя нешматлікіх аўтахтонаў-балтаў) мадэлі беларускага этнагенезу да праблемы паходжання беларусаў можна дапасаваць зусім іншую этнагенетычную сітуацыю: прыхадні складаюць меншыню, будучы пэўны час кіроўнай палітычнай сілай, яны перадаюць мясцоваму насельніцтву сваю мову і аказваюць пэўны ўплыў на яго культуру. Але шлюбныя кантакты з мясцовым насельніцтвам нязначныя, і ў выніку ўтвараецца народ, які практычна не адрозніваецца ад мясцовых продкаў, але які гутарыць на адрознай ад іх мове і мае новыя рысы культуры.

Маем спадзявацца на тое, што новыя і арыгінальныя тэзы, сфармуляваныя А. Мікулічам у манаграфіі, разаўюцца і працягнуцца ў наступных публікацыях, а аўтар усё ж зверне ўвагу на тыя пытанні і праблемы, якія аказаліся неразвязанымі або недастаткова прааналізаванымі ў гэтай кнізе. ✷

АЛЯКСЕЙ ДЗЕРМАНТ

---

1 Алексеев В. П. Историческая антропология и этногенез. М., 1989. С. 152.

2 Санько С. Балцкая тэма // Druvis. 2005. № 1. С. 153; Дзермант А., Санько С. Этнагенез беларусаў: навука і ідэалогія // Arche. 2005. № 5. С. 233-253; Дзермант А., Санько С. Этнагенез беларусаў II: Яшчэ раз пра навуку і ідэалогію, або Куды вядзе «логіка здаровага розуму» // Arche. 2006. № 3. С. 185-203.

3 Гравере Р. Западнобалтские одонтологические компоненты в составе латышей // Vakarų baltai: etnogenezė ir etninė istorija. Vilnius, 1997. С. 297-302.

4 Алексеева Т. Этногенез восточных славян по данным антропологии. Москва, 1973. С. 234, 242-243.

5 Дерябин В. Е. Современные восточнославянские народы // Восточные славяне: антропология и этническая история. М., 2002. С. 44–45.

6 Беневоленская Ю. Расовый и микроэволюционный аспекты краниологии древнего населения Северо-восточной Европы // Балты, славяне, прибалтийские финны: этногенетические процессы. Riga, 1990. С. 230-262.

7 Дэй Дж. У пошуку нашых лінгвістычных продкаў. Няўлоўныя вытокі індаеўрапейцаў // Druvis. 2005. № 1. С. 135-144.

8 Schmid W. P. Baltisch und Indogermanisch // Baltistica. T. XII (2). 1976. P. 115-122; Kilian L. Zum Ursprung der Indogermanen. Forschungen aus Linguistik, Prähistorie und Anthropologie. Bonn, 1983; Haudry J. Les Indo-Européens et le Grand Nord // Nouvelle Ecole. 1997. № 49. P. 119-125.

9 Новиков В. Н. Проблема исторического выбора Беларуси в контексте духовно-философского наследия Центральной и Восточной Европы // Духовное наследие народов Центральной и Восточной Европы в контексте современного межцивилизационного диалога. Материалы международной научной конференции, г. Минск, 17 – 18 ноября 2005 г. Мн., 2005. С. 15.

10 Алексеева Т. Этногенез восточных славян по данным антропологии. С. 231.

11 Денисова Р. Я. Антропологический состав восточных латышей и восточных литовцев. Автореф. дисс. канд. ист. наук. М, 1958. С. 9.

12 Денисова Р. Я. К истории формирования антропологического состава восточных латышей и восточных литовцев // Latvijas PSR Zinātņu Akadēmijas Vēstis. 1958. № 3. С. 17-23.

13 Kasperavičiūtė D., Kučinskas V., Stoneking M. Y Chromosome and Mitochondrial DNA Variation in Lithuanians // Annals of Human Genetics. Vol. 68. 2004. P. 438-452.

14 Параўн.: Kasperavičiūtė D., Kučinskas V. Variability of the Human Mitochondrial DNA Control Region Sequences in the Lithuanian Population // Journal of Applied Genetics. 2002. Vol. 42. P. 255-260; Belyaeva O. Bermisheva M. Khrunin A. Slominsky P., et al. // Mitochondrial DNA Variations in Russian and Belorussian Populations. Human Biology. 2003. Vol. 75. №. 5. P. 647-660; Malyarchuk B.A. , Derenko M.V. Mitochondrial DNA Variability in Russians and Ukrainians: Implication to the Origin of the Eastern Slavs // Annals of Human Genetics. 2001. Vol. 65. P. 63-78.

15 Rosser Z.H., Zerjal T., Hurles M.E., Adojaan M., Alavantic D., et al. Y-Chromosomal Diversity in Europe is Clinal and Influenced Primarily by Geography, Rather than by Language // American Journal of Human Genetetics. 2000, Vol. 67. P. 1526-1543.

16 Sistonen P., Virtaranta-Knowles K., Denisova R., Kučinskas V., et al. The LWb Blood Group as a Marker of Prehistoric Baltic Migrations and Admixture // Human Heredity. Vol. 49. 1999. P. 154-158.

17 Мікуліч А. Фармаванне генафонду беларускага этнасу на яго памежжах па звестках антрапалогii і генагеаграфіі // Беларусіка=Albaruthenica. Кн. 3. Мн., 1994. С. 90.

МАСТАЦТВА ЭТНАФУТУРЫСТЫЧНАГА КРАВЕЦТВА, АБО БЕЛАРУСЫ МІЖ СЛАВЯНСКІМ НЕБАМ І БАЛЦКАЮ ЗЯМЛЁЮ

Алесь Краўцэвіч. Міндаўг. Пачатак гаспадарства = Ales Krautsevich. Mindauh. The Birth of the State. – Мінск: Мастацкая літаратура, 2005. – 163 с. – (Жыццяпіс вялікіх князёў літоўскіх = The Lives of the Grand Dukes of Lithuania).

Zigmas Zinkevičius. Krikščionybės ištakos Lietuvoje: Rytų krikščionybė vardyno duomenimis. Vilnius: Katalikų akademijos leidykla, 2005. – 112 c.

Зигмас Зинкявичюс, Алексеюс Лухтанас, Гинтаутас Чеснис. Откуда родом литовцы. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 2006. – 145 c.

Зьяўленьне г. зв. балцкай тэорыі, або тэмы, як яна была акрэсьлена ў свой час у праграмным тэксьце Сяргея Санька[1],

мусіла была падштурхнуць да перагляду многіх гістарычных схем. Але «слабасьць» Саньковай вэрсіі ў тым, што яна доўгі час не была вэрыфікаваная ў навуковай палеміцы, застаючыся публіцыстычнай дэклярацыяй. Іншыя беларускія навукоўцы, ад Вацлава Ластоўскага да Міхаіла Піліпенкі, таксама не стварылі пераканаўчай канцэпцыі паходжаньня беларусаў[2]. Між тым істотная роля балтаў у этнагенэзе беларусаў не выклікае сумненьня ні ў афіцыйнай акадэмічнай вэрсіі нашага радаводу, ні нават у Якава Трашчанка[3]. І мае рацыю Санько, калі кажа, што праблема ня ў тым, былі тут балты ці не – яны былі, яны, аўтахтоны, і ня зьніклі, балцкая кроў цячэ ў жылах кожнага тутэйшага беларуса. Праблема ў тым, як зьявіўся на будучай Беларусі славянскі элемэнт: калі, пры якіх акалічнасьцях.

У прапанаваных да разгляду кнігах робяцца спробы ў межах навуковага дыскурсу папулярна адказаць на многія важныя пытаньні балцка-славянскіх і, вузей, літоўска-рускіх дачыненьняў на Беларусі – ня толькі ў сувязі з этна-, але і ў кантэксьце нацыягенэзы беларусаў і літоўцаў, дзяржавабудаўніцтва на нашых землях.

Аляксандр Краўцэвіч у сваім расказе пра Міндаўга досыць многа піша пра перадумовы ўзьнікненьня Вялікага Княства Літоўскага, знаходзячы іх у спэцыфічнай этнічнай сытуацыі на Панямоньні.

«Спэцыфіка» гэтай сытуацыі нібыта была прадвызначана прыняцьцем Кіеўскай дзяржавай у якасьці афіцыйнай рэлігіі бізантыйскага хрысьціянства. Паводле Краўцэвіча, *«дысідэнты»*[4], нездаволеныя новай рэлігійнай палітыкай князя Валадзімера Хрысьціцеля прыхільнікі старой веры былі змушаны да

ўцёкаў як найдалей, у мясціны, куды хрысціянства яшчэ не дабралася...

Якраз тады, у канцы X ст., далёка на поўнач ад Кіеўскай зямлі на малалюдных і скрозь пакрытых густымі лясамі абшарах, дзе збірае свае воды Нёман [...] узнікла некалькі славянскіх паселішчаў [...] Наваградак, Гародня, Ваўкавыск, Слонім («Міндаўг», с. 19, 21).

Краўцэвіч прыводзіць асобныя «сьведчаньні» міграцыі на Панямоньне *менавіта* славянаў і *менавіта* язычнікаў і, як можна зразумець, іменна з Кіева. Адным з довадаў становіцца... адмысловая аздоба муроў гарадзенскіх цэркваў, створаная,

як мяркуецца, пад уплывам мясцовых язычніцкіх традыцый («Міндаўг», с. 23).

Я думаю, аўтару ня варта было саромецца прызнаць, што такое «меркаваньне» належыць не *камусьці*, а менавіта *яму*. Наколькі можна зразумець, пад *«мясцовымі»* маюцца на ўвазе ня балцкія, а славянскія традыцыі. Гэта, зрэшты, ня так істотна. Бо навукоўцы, якія дасьледавалі гарадзенскія бажніцы, прыйшлі да высновы, што гэтыя храмы спалучаюць у сабе элемэнты розных архітэктурных школ, але ў прынцыпе паралелі трэба шукаць на *«галіцка-валынскім поўдні»*, дастаткова параўнаць царкву Барыса і Глеба на Каложы ў Горадні з царквою Васіля ў Оўручы[5]. Гэта ня дзіўна, бо гарадзенскія князі былі сваякамі валынскіх валадароў. Тымчасам пра якія-кольвек паганскія інтэнцыі будаўнікоў цэркваў, пагатоў іх заказчыкаў, спэцыялісты не гавораць нічога.

А Краўцэвіч далей удакладняе, што на Панямоньне з-пад Кіева рушылі *дрыгавічы* і валыняне[6], якія сутыкнуліся тут з паганцамі-балтамі (уласна зь ятвягамі). А яшчэ ў VII ст. сюды «завітвалі» полацкія крывічы і, зноў жа, *дрыгавічы*. Каб апраўдаць такія дзівосныя перамяшчэньні насельніцтва «тудэма-сюдэма», спадар Аляксандр выбірае своеасаблівую формулу:

Але ў канцы X ст. усходнія славяне з'явіліся на Панямонні ў значна большай колькасці – узнікла, як кажуць гісторыкі, каланізацыйная хваля («Міндаўг», с. 23).

Сваё сьцьвярджэньне гісторык прадоўжыў развагамі пра мірны характар тае калянізацыі (ці можа быць калянізацыя *мірнай* – рытарычнае пытаньне). Балазе мясцовае насельніцтва было

рэдкае, каланістаў прыходзіла таксама не надта шмат, таму жыццёвай прасторы хапала для ўсіх («Міндаўг», с. 25).

Абы не было вайны:

...Зямлі і лесу было так многа, а людзей тут жыло так мала, што ваяваць не было патрэбы («Міндаўг», с. 25).

Мая бабка расказвала, як яе Квасынічы, што пад Слуцкам, варагавалі з адною з суседніх вёсак. Прычына была для сельскай мясцовасьці передваеннай БССР, на першы погляд, незвычайная: квасыніцкая *шляхта* білася з *мужыкамі* з-за лесу. Так-так. Дзеля таго, што сацыяльная розьніца была амаль цалкам зьнівэлявана гадамі – яшчэ лічанымі! – савецкай улады, дык дыфэрэнцыяцыя праходзіла паводле такой далікатнай рысы, як асаблівасьці мясцовай гаворкі. Квасыніцкая шляхта сякала (*купаўся*), а мужыкі сакалі (*купаўса*) – от табе і адзін народ!

Мяркую, у балтаў і ў *Краўцэвічавых славянаў* на Панямоньні было пра што пагаварыць апрача як пра асаблівасьці флексійнай акцэнтуацыі. І, далібог, мова тут была не на першым месцы, як сродак «дыялёгу культур».

Ну вядома ж, гэта толькі мая здагадка, беларусы (у тым ліку продкі нашы, што ятвягі, што бадзягі-дрыгавічы) увогуле, як вядома, – мірныя людзі:

У дрымучых панямонскіх лясах, дзе-нідзе раздзеленых палянамі ды балотамі, месца хапала ўсім. Перасяленцы не захоплівалі абжытыя балтамі мясціны, а будавалі свае паселішчы на свабодных пагорках і палянах-лядах. Былі б толькі ахвота і сіла церабіць тутэйшыя дрымучыя лясы («Міндаўг», с. 25).

Вось з такога «церабленьня» і вырас горад Ліда – з... вёсачкі Ляда[7]. Амаль як паганскія камяні ляглі ў падмурак хрысьціянскага храма. Ну а тое, што

славяне знаходзіліся на больш высокай ступені грамадскага развіцця, чым мясцовыя балты («Міндаўг», с. 25), –

гэта ўжо, як кажуць, «притча во языцех».

Тут Краўцэвіч і не прыдумляе нічога новага, а паўтарае старую казку яшчэ царскіх часоў, калі «культурныя» рускія / расейцы ставіліся вышэй за далучаных да іх царства іншаземцаў і іншаверцаў, параўн.:

Малокультурные литовцы быстро подчинились русскому вліянію...[8]

Культурное их развитие стояло очень невысоко...[9]

Гэтак уважаў на пачатку XX ст. «наш» Мітрафан Доўнар-Запольскі, у іншым месцы кажучы нешта цалкам адваротнае, калі адгукаўся пра літоўцаў:

Населеніе съ довольно высокой [sic!] *культурой10.*

Ступень «цывілізаванасьці», як бачым, вызначаецца адвольна – «на вока». Напрыклад літоўскі мовазнавец Зігмас Зінькявічус упэўнены ў тым, што

хрысьціянства спрыяла ўсеагульнаму прагрэсу: расла матэрыяльная і духоўная культура, у многіх народаў зьявілася пісьмовасьць, ішло пашырэньне ведаў («Krikščionybės ištakos Lietuvoje», с. 83).

Калі глядзець з такіх пазыцыяў, сапраўды выходзіць, што літоўцы былі «дзікунамі». Але наколькі гэта *абсалютна карэктнае* сьцьвярджэньне? Ці можна параўноўваць, скажам, культуры індзейцаў і заваёўнікаў-гішпанцаў?

Аляксандр Канстанцінавіч «супастаўляе» багаты рускі/славянскі *горад* зь яго храмамі, ювэлірнымі майстэрнямі, рынкамі з заморскімі таварамі і балцкую *вёску*, што, я ўпэўнены, так жа недарэчна, як параўноўваць цяперашні (расейскамоўны) горад і якую-небудзь (беларускамоўную) панямонскую вёску і рабіць сьсюль выснову пра беларускую традыцыйную культуру як ніжэйшую, а то і хамскую. Але Краўцэвіч робіць менавіта *гэтак*!

Што да вясковага насельніцтва, дык і тут варта мець на ўвазе, што якая-небудзь французская вёсачка ў пачатку XX ст. жыла амаль як у XVII – XVIII стст.[11]

Таму меркаваць пра ровень культуры паводле ступені эканамічнага разьвіцьця грамадзтва, мабыць, не зусім слушна.

Ня надта пераконваюць і такія пасажы:

На Панямонні, таксама як і ў іншых балцкіх землях, уласная балцкая дзяржава сфарміравацца не паспела, бо для гэтага не хапіла часу («Міндаўг», с. 79).

Аказваецца, літоўцам / балтам не было патрэбы рупіцца пра такія справы, як дзяржаўная арганізацыя:

На самым Панямонні меліся ў наяўнасці гатовыя ўзоры дзяржаўнасці ў выглядзе мясцовых усходнеславянскіх княстваў... («Міндаўг», с. 85)

Хаця і паводле Краўцэвіча ня ўсё так адназначна:

На падставе летапісных паведамленняў гісторыкі зрабілі выснову пра пераход літоўцаў у гэты час да новай стадыі развіцця першабытнага грамадства – гэтак званага перыяду ваеннай дэмакратыі – прадвесніка з'яўлення дзяржавы («Міндаўг», с. 49).

Паводле Генадзя Сагановіча (дарэчы, у многіх пытаньнях апанэнта свайго гарадзенскага калегі),

да сярэдзіны XIII ст. літоўскія плямёны яшчэ не мелі адной дзяржаўнай арганізацыі. Аднак пастаянныя паходы і войны спрыялі іх аб'яднанню ў саюз, вялі да палітычнай кансалідацыі[12].

З назіраньняў выдатнага знаўца тэмы польскага гісторыка Юльюша Ляткоўскага,

дзеля пільнае патрэбы абароны ўласнага краю княская ўлада ў Літве склалася і зрабілася моцнай і дэспатычнай, маючы ўсе ўмовы, каб зрынуць унутраныя элементы супраціву – а такімі былі шматлікія дынастыі – і энэргічна бараніць край ад вонкавых непрыяцеляў, а нават пайсьці ў наступ. [...]

У тым часе Літва становіцца пагрозаю для суседніх рускіх дзяржаў. Хоць падзеленая на некалькі незалежных адзін ад аднаго княстваў, Літва і Жамойць пачуваліся адным людам – пра народ яшчэ ня можа быць размовы – і ў вялікія выправы злучаліся некалькі, а часам усе літоўскія князі[13].

На пачатку XIII ст. Літва яшчэ дзялілася на незалежныя княствы, а ў чацьвёртым-пятым дзесяцігодзьдзі была задзіночана ў адно гаспадарства – і, відавочна, дзякуючы рашучасьці і жорсткасьці амбіцыйнага Міндаўга. Рускі / навагародзкі / валынскі фактар тут ні пры чым[14].

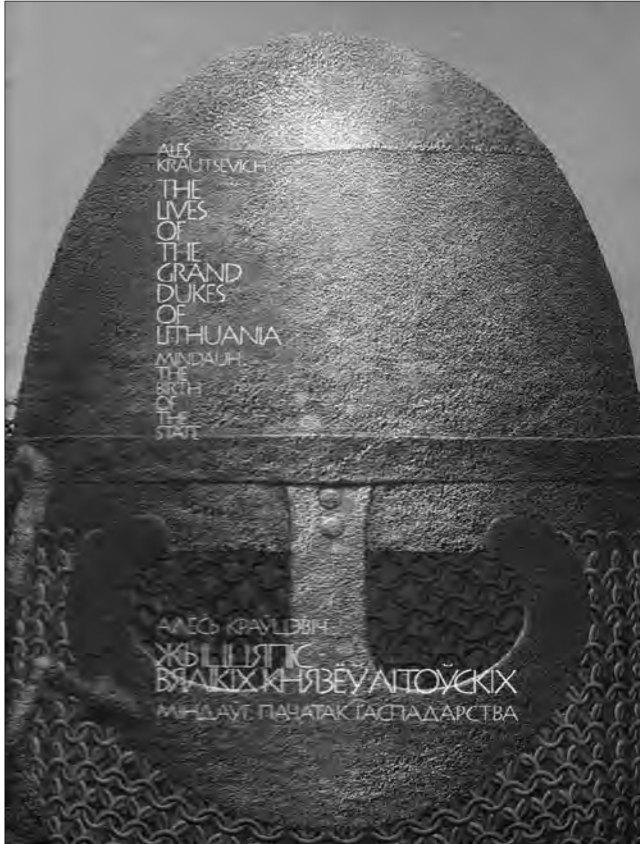
Паводле Дайвы Вайткявічэне і Вікінтаса Вайткявічуса, можна гаварыць і пра такую зьяву, як дзяржаўная рэлігія ў Літоўскім гаспадарстве XIII ст.[15] Іншае пытаньне, ці патрэбна была гэтай дзяржаве і гэтай рэлігіі пісьмовасьць (як адна з рыс «культурнасьці»). Зрэшты, ці ведаем мы *пэўна*, што тае пісьмовасьці *ўвогуле не было*? Мо яна існавала ў нейкіх невядомых нам формах, характарызавалася асаблівым спосабам фіксацыі думак. Чым як ня пэўнага кшталту формаю перадачы інфармацыі ёсьць фігуры нашага, супольнага, дарэчы, у беларусаў і літоўцаў арнамэнту?[16]

Што да «пазычаных» формаў дзяржаўнасьці. Тое, што рускія княствы Панямоньня былі васаламі Галіцка-Валынскай дзяржавы, што яны належалі да праваслаўнай цывілізацыі і наўрад ці прагнулі апынуцца пад уладай літоўцаў-паганцаў – пра гэта Краўцэвіч маўчыць. Маўчыць і пра тое, як гэта «неарганізаваныя» літоўцы змаглі апанаваць такіх «арганізаваных» (няўжо, паводле «лёгікі» – далібог, ці не «сьвярозага розуму»? – не?) рускіх. Ды яшчэ ў яго гэта выглядае ня як *вайна*, а як *саюз ваяўнічых* (але слабых, няздатных да палітычнае кансалідацыі?) кунігасаў і панямонскіх гарадоў. Паводле Аляксандра Канстанцінавіча,

славянскія гарады Панямоння актыўна падтрымлівалі балцкага князя Міндаўга і змагаліся з валынянамі – сваімі славянскімі суродзічамі і аднаверцамі («Міндаўг», с. 93).

Між тым,

балты – жэмайты і яцвягі, блізкія па крыві і веры да Міндаўга, ваявалі супраць яго на баку славянскай Галіцка-Валынскай дзяржавы («Міндаўг», с. 93).



Гэта ўсё мае быць патлумачана. Але Краўцэвіч асьцярожна «ўхіляецца» ад адказу. Ён прыкрываецца фразаю:

удзельнікі гэтай вайны не лічылі сваё этнічнае сваяцтва такім важным, як гэта хочацца бачыць некаторым сённяшнім даследчыкам («Міндаўг», с. 93).

Такім чынам, незразумела, ці то адбылася кульмінацыя балцка-славянскага «сымбіёзу» і *гэтак* нарэшце паўстала Літоўскае (а чаму тады адразу не Літоўска-Новагародзкае або Літоўска-Рускае?) княства (часам будучае ВКЛ гарадзенска-жэшаўскі доктар навук мянуе *Панямонскаю дзяржаваю*, зноў ня надта рупячыся пра гістарычную дакладнасьць), ці то адны славяне змагаліся з другімі славянамі, а балты з аднымі сябравалі, а зь іншымі ваявалі. Ці што?..

Сам жа Краўцэвіч добра ўсьведамляе, што не народы ідуць біцца / брата́цца адзін з адным:

...Непасрэдныя рашэнні (у тым ліку і лёсаносныя для народаў) прымаюцца канкрэтнымі асобамі («Міндаўг», с. 7).

І пра якія тады этнічныя саюзы можа ісьці гаворка?

Можа быць, сытуацыя характарызавалася ўсё ж палітычнай кансалідацыяй унутры Літвы і яе экспансіяй вонкі, як гэта прызнаецца большасьцю дасьледнікаў?

У працяг разваг пра этнічныя працэсы на Панямоньні Краўцэвіч сьведчыць, што тут

шмат тапонімаў балцкага паходжання, якія засталіся з часоў сярэднявечча («Міндаўг», с. 27).

Гісторык адзначае, што ў ваколіцах Дзятлава *да канца XIX ст.* мясцовыя жыхары захоўвалі літоўскую мову («Міндаўг», с. 27), хаця насамрэч апошнія літуанафоны памерлі там пасьля *Другой сусьветнай вайны*[17].

У інтэрпрэтацыі Краўцэвіча цераспалосіца балцкіх і славянскіх тапонімаў сьведчыць пра існаваньне тут нейкай «кантактнай зоны», у якой і павінна была нарадзіцца супольная дзяржава продкаў літоўцаў і беларусаў. Гаворачы пра межы гэнае зоны дасьледнік піша:

У сярэднявеччы яна размяшчалася ў прасторы паміж Менскам і Вільняй і ўяўляла сабой доўгую паласу зямлі шырынёй каля 200 км («Міндаўг», с. 29).

Літоўскія дасьледнікі бачаць сытуацыю ў гэтай «зоне» крыху інакш. Паводле іх назіраньняў, г.зв. Дзятлаўскі (Зецельскі; літ. *Zietela* 'Дзятлава') востраў, пра які згадвае Краўцэвіч,

быў аскепкам унікальнай вобласьці этнічнай культуры, адлюстроўваючы своеасаблівы літоўскі духоўны сьвет, да якога раней належалі асыміляваныя славянамі літоўцы сучасных Беліцы, Дварца, Ліды, Наваградку, магчыма – і Горадні («Откуда родом литовцы», с. 138).

На думку ж Краўцэвіча, ужо ў IX–XIII стст. славянскім горадам была Яе Мосьць Вільня! Раньнюю славянскую калянізацыю гэтых тэрыторыяў спрабавалі абгрунтаваць археолягі Ўладзімеж і Хэлена Галубовічы яшчэ ў 30-я – 40-я гады XX ст.[18] Але яны не былі катэгарычныя ў сваіх высновах. Навукоўцы выказалі толькі *дапушчэньні* (у арыгінале Галубовічаўскай працы: *предположения*), заце́міўшы, што яны могуць быць аспрэчаны пасьля глыбейшага вывучэньня праблемы (польскія археолягі толькі падступіліся да яе). Дасьледнікі прызнавалі, што свае высновы аб прысутнасьці ў міжрэччы Вяльлі і Дзісны славянскіх паселішчаў былі зрабіўшы *«выключна паводле археалягічных матэрыялаў»*, бо *«ніякіх летапісных сьведчаньняў пра існаваньне тут у IX–XIV стст. славянскіх паселішчаў няма»*.

Галубовічы выказалі дапушчэньне пра заснаваньне паселішча на віленскай Крывой гары крывічамі, якіх уважалі за славянаў[19], асабліва не паглыбляючыся ў высьвятленьне асноваў віленскай тапаграфіі і айканіміі[20]. Бліжэй к нашаму часу Ўладзімір Тапароў выказаў здагадку пра сувязь назвы *Крывога гораду* не з крывічамі, а з тытулам сьвятара ў балтаў-паганцаў – прус. *criwe*, літ. *krivis* (параўн.: места *Roma* і яго заснавальнік *Romulus*; *Curvum castrum*, *Кривой городь* і *Krivis*). Гэтае назіраньне вынікае з усяго сакральнага кантэксту тапаграфіі літоўскай сталіцы[21].

Ігар Марзалюк нядаўна паспрабаваў прадэманстраваць, як у панямонскіх (балцкіх / літоўскіх) гарадах зьяўляўся рускі / славянскі (славянамоўны) элемэнт. Магілёўскі гісторык зьвязвае гэта найперш з канфэсійным фактарам – місіянэрскаю дзейнасьцю праваслаўнай / рускай царквы на землях цяперашніх Заходняй Беларусі і Ўсходняй Літвы[22].

Тут мо дарэчы было б нагадаць, што найноўшыя досьледы антраполягаў дагэтуль не пацьвярджаюць славянскай калянізацыі тэрыторыі нашай бацькаўшчыны, а наадварот, сьведчаць пра

адсутнасьць масавых міграцый, якія маглі б прывесці да істотнага змянення фізічнага тыпу насельніцтва Беларусі[23].

Пры гэтым канстатуецца, што

сучасных беларусаў з высокай доляй упэўненасці можна лічыць нашчадкамі мясцовага старажытнага насельніцтва. [...]
...Беларусы (папуляцыі карэнных жыхароў) вядуць свой радавод цягам не меней як 130 – 140 каленаў, гэта значыць пачынаючы амаль за 1,5 тысячы гадоў перад Н. Х.[24]

А ў гэты і папярэдні даступны для гістарычнага назіраньня пэрыяд тут пражывалі балты!

Калі б пазьней адбылася міграцыя і калянізацыя, прыкладам, з Кіеўшчыны на Панямоньне, як сьцьвярджае Аляксандр Краўцэвіч, то гэта не магло б не пакінуць сьледу на абліччы тамтэйшых жыхароў. І тут гаворка не пра асобныя факты прысутнасьці ў балцкім «моры» славянскіх «выспаў», а пра тэндэнцыю. На антрапалягічных матэрыялах такая *тэндэнцыя* не адзначаецца, калі не лічыць асобных выняткаў (не абавязкова «славянскіх»).

Думаецца, гарады, дзе фіксуецца, а то і пераважае праваслаўны / рускі элемэнт, былі ня гэтулькі калянізаваны славянамі, а скарэй, трэба разумець, праз распаўсюд рускага кшталту культуры (рэшткі якой і знаходзяць археолягі) улучыліся ў адзін усходнеэўрапейскі арэал з усходнеславянскаю / рускаю моваю, як моваю рускае / праваслаўнае царквы, культуры ды г. д.

Вядома, прыток насельніцтва, якое прынесла сюды новыя формы культуры, адмаўляць немагчыма. Але і разглядаць гэты прыток як калянізацыю не выпадае. Пагатоў як калянізацыю пачаткова *паганскую*. Наконт такога кшталту руху насельніцтва з аднаго рэгіёну (Кіеўшчына) у іншы (Панямоньне) няма сьведчаньняў ні ў крыніцах, ні дзе-кольвек яшчэ. Пашырэньне славянскае мовы ішло, яшчэ раз падкрэсьлю, праз царкву – і мэханізм гэтага працэсу ад вытокаў да наступстваў ужо досыць даўно выявіў і паказаў польскі гісторык Хэнрык Пашкевіч[25].

Да аналягічных высноў схіляецца і літоўскі мовазнавец Зігмас Зінькявічус. Праз аналіз раду ўласных імёнаў літоўцаў ён высноўвае, што да афіцыйнага хрышчэньня паводле *заходняга* абраду ў 1387 г. Літва зазнала істотны ўплыў хрысьціянства ўсходняга *абраду* – можа, нават яшчэ да Міндаўга. Першым гістарычна вядомым літоўскім князем, літоўцам увогуле, які прыняў праваслаўе быў Даўмонт (Daumantas, Довмонт), а да сярэдзіны XV ст. пад паўсотні літоўскіх князёў сталі праваслаўнымі, у тым ліку на нейкі час, магчыма, Вітаўт і Ягайла («Krikščionybės ištakos Lietuvoje», с. 77). Пра гэта сьведчаць некаторыя літоўскія формы хрысьціянскіх імёнаў і ўтвораных ад іх прозьвішчаў, якія захоўваюць спэцыфічныя рысы, што паказваюць на прыход іх ня з Захаду, з каталіцкае Польшчы, а з Усходу, з Русі. Пра гэта ж гаворыць і найдаўнейшы пласт касьцёльнай тэрміналёгіі відавочна праваслаўнага (усходнеславянскага) характару ў літоўскай мове (*Kalėdos – Каляды, kūčios – куцьця, Velykos – Вялікдзень, krikštas – хрост, bažnyčia – бажніца*):

...Храналёгія большасьці асабовых імён усходнехрысьціянскага паходжаньня супадае з храналёгіяй найдаўнейшай царкоўнай тэрміналёгіі, што зьявілася ў Літве яшчэ да XIII ст., г.зн. да афіцыйнага прыняцьця хрысьціянства [маецца на ўвазе Міндаўгава «Першае хрышчэньне»]. *Варта меркаваць, што ўплыў хрысьціянства ўсходняга абраду ў нейкай ступені стаў адчувацца ў Літве ўжо адразу па хрышчэньні ўсходніх славян у 988 г., а ў XI – XII стст. ён усё больш і больш узмацняўся* («Krikščionybės ištakos Lietuvoje», с. 82).

Цікавыя экстралінгвістычныя высновы Зінькявічуса. На яго думку,

адбываўся доўгачасовы і складаны працэс замены спрадвечнай балтыйскай мовы на ўсходнеславянскую гаворку, прычым вырашальную ролю ў гэтым працэсе адыграла хрышчэньне... («Krikščionybės ištakos Lietuvoje», с. 84)

Дасьледнік

не пакідае ніякіх сумневаў у асаблівай ролі хрысьціянства ўсходняга абраду ў працэсе славянізацыі старажытных усходнебалтыйскіх плямёнаў («Krikščionybės ištakos Lietuvoje», с. 87).

І гаворачы пра тэрыторыі, дзе балты пераходзілі на ўсходнеславянскую гаворку пасьля хрышчэньня, Зінькявічус удакладняе: гэты абшар, верагодна, не абмяжоўваецца клясычнай этнічнай Літвой да лініі Горадня – Шчучын – Ліда – Воранава – Сьвір – Браслаў:

...І за межамі ўказанай граніцы далей на ўсход яшчэ доўга захоўваліся вялікія ізаляваныя астраўныя тэрыторыі, на якіх пражывала літоўскамоўнае (магчыма таксама і балцкамоўнае?) насельніцтва... («Krikščionybės ištakos Lietuvoje», с. 85)

Яшчэ далей на ўсход можна «спаткаць» літоўцаў, але ўжо ўсходнеславянамоўных:

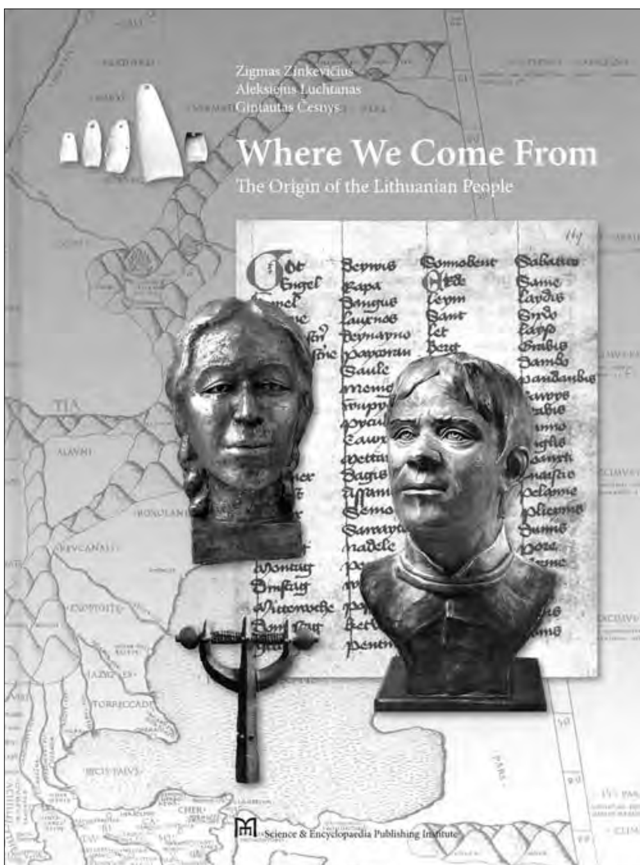
Гэтае насельніцтва, аднак, называла сябе літоўцамі (літвінамі). Паводле свайго паходжаньня яны былі ўласна літоўцамі, толькі гаварылі на іншай мове і перайшлі з паганства ў хрысьціянства ўсходняга абраду. Гэтае насельніцтва складала значную частку ўсіх жыхароў Вялікага Княства Літоўскага. У сувязі з гэтым шпаркае і значнае пашырэньне Літоўскага гаспадарства не было нейкай асаблівай зьявай, "цудам", як гэта можа здацца. Яго рост і ўмацаваньне былі справаю, найперш, карэннага літоўскамоўнага насельніцтва, аднак важную ролю ў гэтым адыгралі і тыя былыя этнічныя літоўцы, пра якіх ідзе гаворка вышэй. І яны былі ня меншымі патрыётамі сваёй дзяржавы, чым тыя, якія захоўвалі сваю спрадвечную мову. Асабліва гэта тычыцца тае часткі насельніцтва, зь якое пасьля ўтварыліся беларусы, бо іх тэрыторыя пражываньня ўвайшла ў склад Вялікага Княства Літоўскага раней, чым тэрыторыі іншых усходніх славян (дакладней, славянізаваных балтаў) («Krikščionybės ištakos Lietuvoje», с. 86).

Такім чынам, Краўцэвіч бачыць вытокі ВКЛ у саюзе балтаў (продкаў літоўцаў) і славянаў (продкаў беларусаў) («Міндаўг», с. 89), Зінькявічус – літоўскамоўных літоўцаў і славянізаваных

(праз прыняцьце праваслаўя) літоўцаў / усходніх балтаў, уласна продкаў беларусаў.

Праблема дыфэрэнцыяцыі беларускіх і літоўскіх этнічных земляў зьвязана з рознымі крытэрамі вызначэньня ўмоўнай «лініі падзелу». Як піша Сяргей Шупа ў аналізе дыскусійных тэм беларускай і літоўскай гістарыяграфіяў і нацыянальных сьвядомасьцяў,

кожны бок выбірае той крытэрый, які дазваляе як мага далей заглыбіць этнаграфічную мяжу ў тэрыторыю сёньняшняга суседа. Літоўская мяжа на ўсходзе – мяжа пашырэньня першапачатковых каталіцкіх парафіяў, якая пазначае абсяг расьсяленьня жыхароў, якія на момант хросту Літвы захоўвалі паганства ў адрозьненьне ад хрысьціянізаваных некалькі стагодзьдзяў раней усходніх славянаў. Беларуская мяжа на захадзе – мяжа пашырэньня беларускай моўнай асыміляцыі на пачатак XX ст., г.зн. на той момант, калі вясковае насельніцтва яшчэ не было ахопленае масіўнай палянізацыяй і / або русыфікацыяй. Пры гэтым, прымаючы да ўвагі значны ўдзел балцкага субстрату ў этнагенэзе беларусаў, этнічнымі беларусамі лічацца любыя беларусізаваныя балты, незалежна ад часу іх моўнай асыміляцыі – у X або XX ст. З аб'ектыўнага гледзішча праблема дакладнага вызначэньня мяжы практычна невырашальная дзеля дзьвюх прычынаў: 1) няўстойлівай этнічнай сьведамасьці жыхароў "спрэчнай зоны" (сёньня, як ведама, яны без паважных этнагенэтычных падставаў называюць сябе палякамі) і 2) адсутнасьці рэальнага разьмежаваньня ў традыцыйнай матэрыяльнай культуры жыхароў памежжа[26].



Прайшло бяз гаку дзесяць год ад Шупавай публікацыі і сёньня можна некаторыя праблемы вырашаць. Прынамсі, для навукі. Для ідэалёгіі праблемы заўсёды будуць вострымі і неразьвязальнымі.

Напрыклад, меркаваньне, што варта «зрушыць» звыклую граніцу этнічнае Літвы далей на ўсход – углыб тэрыторыі сёньняшняй Беларусі «падрывае» тэзу пра тое, што літоўцы – гэта *толькі* каталікі, навернутыя з паганства. Выходзіць, былі яшчэ і праваслаўныя літоўцы, якія да XIV ст. «ўліліся» (пэўна невядома, ці гэта было) у «протабеларускую» этнічную / этнарэлігійную супольнасьць (калі прызнаваць яе гіпатэтычнае існаваньне)? За Браславам, Паставамі, Смургонямі і Валожынам у кірунку з захаду на паўднёвы ўсход, згодна з картаю прафэсара Зіньквічуса, у тэрыторыю Заходняй Беларусі ўразаецца клін абшару, дзе даўней была пашырана літоўская мова – па лініі Навагрудак – Слонім – Косава – Ляхавічы – Нясьвіж – Менск – Лагойск – Докшыцы – Друя. Прычым на захад ад гэтага абшару застаюцца землі, што прыпісваюцца, мяркуючы паводле мапы, ятвягам – з Гарадняй, Ваўкавыскам, Шчучынам, а па літоўскі бок дзяржаўнай мяжы – з Друскенікамі, Вараной і далей на поўнач. Што да земляў на ўсход ад Менску, дык яны кваліфікуюцца як

недастаткова дасьледаваная тэрыторыя, на якой варта шукаць сьляды колішняга пражываньня літоўцаў («Откуда родом литовцы», с. 107).

Наколькі гэтыя назіраньні і сьцьвярджэньні стасуюцца з рэальнасьцю? Са слоў прафэсара Зіньквічуса, гэты абшар ён вылучыў на падставе матэрыялаў анамастыкі. Вельмі цікава, што гэтая тэрыторыя акрэсьліваецца як літоўская ў *дастаткова вузкім* сэнсе, на пэрыяд, што папярэднічаў афармленьню літоўскай народнасьці, г. зн. у час да злучэньня зь літоўцамі ў адзін этнічны масіў сумежных балцкіх плямёнаў. Гаворачы пра ўсходнюю мяжу, дасьледнік удакладняе, што гэта лінія *«арэалу літоўскае мовы»*. Такім чынам, размова тут пра літоўцаў уласна як пра *літуанафонаў*. Што азначаныя абшары сапраўды ўваходзілі ў арэал менавіта літоўскае мовы можа пацьвярджаць гіпотэза пра сувязь з пралітоўцамі культуры штрыхаванай керамікі, асяродак якой акурат знаходзіўся між Менскам і Вільняй і ўлучаў большую частку абшару, вызначанага Зіньквічусам.

Пра сьляды літоўцаў на ўсходзе гавораць літуанізмы ў беларускай мове, якія належыць адрозьніваць ад балтызмаў увогуле:

Усё гэта сьведчыць пра тое, што ў мінулым тут назіраліся вельмі складаныя моўныя зьявы, бытавала інтэнсіўнае дзьвюхмоўе («Откуда родом литовцы», с. 108).

Канстатуецца, што

беларускі этнас вырас на балцкім субстраце. Між беларусамі і літоўцамі з латышамі выяўляюць нават антрапалягічнае падабенства. Існуюць і агульныя этнаграфічныя адметнасьці («Откуда родом литовцы», с. 110).

З вышэйпрыведзеных слоў вынікае, што разважаючы пра этнагенэзу беларусаў, нялёгка вызначыцца, гаворым мы пра саміх сябе як пра *славянізаваных балтаў* ці як пра *славянізаваных*

літоўцаў. Але ў гэтай недыфэрэнцыяванасьці насамрэч няма нічога страшнага, як камусьці здаецца[27]. Нярэдка пад «літоўцамі» трэба разумець ня ўласна літоўцаў, а нейкія драбнейшыя за іх этнічныя балцкія супольнасьці. Бо

к таму часу [XII – XIII стст.] *транскрыпцыяй паняцьця "балтыйскі" стала "літоўскі"*[28], *і з самага заснаваньня Літоўскага княства літоўцы прэтэндавалі на пэўныя часткі былой балтыйскай прасторы. Яны дастаткова выразна памяталі яе граніцы і, відаць, сьвядома накіроўвалі свае вайсковыя паходы ў гэтыя бакі; наўрад ці слушна ўва ўсіх падобных выпадках бачыць толькі матывы рабаўніцтва-нажывы або помсты*[29].

Так вядомы знаўца балцка-славянскай даўніны Ўладзімір Тапароў прапануе глядзець на літоўскую вайсковую экспансію на Русь – як пэўнага кшталту «балцкую рэканкісту». Наколькі справядлівы такі падыход? Дзеля таго, што будучыя беларусы (жыхары Заходняй Русі) – нашчадкі славянізаваных балтаў (мэханізм славянізацыі хай сабе застаецца дыскусійным пытаньнем), дык і «вяртаньне» іх «пад крыло» балцкай дзяржавы, Літвы, і праўда выглядае нечым натуральным, зразумела, чаму негвалтоўным, амаль добраахвотным. Аднак і абсалютызаваць мірны характар дачыненьняў на абшарах даўняй Балтыі, дзе ішло процістаяньне Літвы і Русі, Захаду і Усходу, наўрад ці варта (памятаючы, што супрацьстаялі эліты дзяржаў, ня этнасы, люд).

Тут дарэчы прыгадаць, што апанаваньне Наваградку праходзіла зусім ня ціха-мірна. Калі там стаў княжыць Войшалк, будучы паганцам,

нача проливати крови много, убивашеть бо на всякъ день по три, по четыри; которого же дни не убьяшеть кого печаловашеть тогда, коли же убьяшеть кого, тогда весель бяшеть. Посем же вниде стрехъ Божии во сердце его, помысли в собе, хотя прияти святое крешение. И крестися ту, в Новегородце, и нача быти во крестьянстве[30].

Гэта значыць, што пакуль Войшалк быў паганцам, для яго рускія падданыя заставаліся іншапляменьнікамі, да якіх не было літасьці і міласэрнасьці ў духу Краўцэвічавага «балцка-славянскага сымбіёзу». Як толькі Войшлак прымае хрысьціянства, ён нібыта становіцца іншым чалавекам, і перамена гэтая можа быць названа ў сучаснай тэрміналёгіі нацыянальнаю: ён разам са старою вераю пакідае і сваю народнасьць, сваю літоўскасьць ён мяняе на рускасьць. Ад літоўскасьці ў яго застаецца толькі памяць аб продках і дзяржаўны патрыятызм. Душой, як і ў «хрэстаматыйным» прэцэдэнце з пскоўскім князем Доўмантам, ён належыць скарэй Русі.

Відавочна, этнічная самаідэнтыфікацыя тут шчыльна зьвязана з рэлігійнай, і наадварот. Нездарма ж яшчэ ў канцы XIX – на пачатку XX ст. польскія ксяндзы называлі літоўцаў «паганцамі» дзеля іх мовы, якое тыя ўпарта не цураліся на карысьць «сьвятое» пальшчызны, а на Беларусі і цяпер паняцьці *каталік* ды *праваслаўны* нярэдка ў бытавой гутарцы замяняюцца «простымі» тэрмінамі *паляк* ды *рускі.* Такім чынам, можна быць тутэйшым беларусам і адначасова рускім, гэтаксама як у даўнія часы літоўцам / балтам з паходжаньня і русінам / славянінам паводле веры / сьвядомасьці.

Як далёка зайшла гэтая асыміляцыя ў XIII ст. меркаваць складана. Тым часам, і дыфэрэнцыяваць паняцьці *славянскі* і *рускі* не заўсёды проста. На думку Хэнрыка Пашкевіча, і грэцкі тэрмін *ethnos,* і яго славянскія адпаведнікі *язык, земля, страна, род* мелі царкоўна-рэлігійны зьмест, а паняцьці *русский язык, русская земля, русская страна,* урэшце *Русь* азначалі Кіеўскую мітраполію і вызнаўцаў веры, што пашыралася з гэтага рэлігійнага цэнтру. Ускосным пацьвярджэньнем Пашкевічавага меркаваньня ёсьць і тэрмін *язычник,* які азначае чалавека іншае веры, «няісьціннае», так бы мовіць, у стасунку да *правоверного* – вызнаўцы праваслаўнае, інакш кажучы, *правае* веры.

Той жа Пашкевіч паказаў, што пачатковы сэнс паняцьця *славянскі* зьвязаны са славянскаю царквою – апрычоным абрадам, адрозным ад рымскага і грэцкага, заснаваным Кірылам і Мэтодам у Паноніі ды ў Маравіі, над Дунаем. Іменна як пашырэньне гэтага абраду і трэба разумець пазьнейшыя летапісныя паведамленьні пра расьсяленьне славянаў з Дунаю – насамрэч гэта сьведчаньні пра распаўсюд стуль славянскае веры. І *славянскі* абрад існаваў у Кіеве яшчэ да часоў Валадзімера Хрысьціцеля (прынамсі Вольга ўжо была яго вызнаўцай), да прыняцьця *грэцкае* веры. Дзеля існаваньня трывалай славянскай хрысьціянскай традыцыі да ўкараненьня ў Кіеве новае, грэцкае пасьля была захавана славянская літургічная мова, атрымаўся пэўнага кшталту *сымбіёз,* што стаў характэрнаю рысаю новае *рускае* царквы[31].

Такім чынам, калі прыняць гіпотэзу Пашкевіча, выходзіць, што славянская «калянізацыя», што прыйшла на землі Ўсходняй Эўропы ў канцы I тыс., – ня што іншае, як рэлігійная місія славянскае царквы Кірылы – Мэтода, калянізацыя не фізычная, а духоўная. Дзеля ўспрыняцьця новаю рускаю царквою папярэдніх ёй славянскіх традыцыяў тэрміны *славянскі* і *рускі* сталі сынонімамі на Русі, і таму працэсы, зьвязаныя са славянізвацыяй/ рутэнізацыяй трэба разглядаць як камплемэнтарныя. Інакш кажучы, і славянізацыя, і рутэнізацыя ў ісьце *адно ёсьць.*

Больш за тое, гэта была *этнічная* асыміляцыя не ў сучасным разуменьні слова, а ў даўнім, рэлігійным, сэнсе. Пераход з этнасу ў этнас тады азначаў зьмену веры, рэлігіі. Сёньня, зрэшты, таксама, пераход з нацыі ў нацыю адбываецца празь зьмену / замену / трансфармацыю сьвядомасьці. Гэта можна бачыць на прыкладзе таго, як нетутэйшыя / некарэнныя жыхары Беларусі прымаюць беларускую нацыянальную ідэю, сьвядомасьць і самаўсьведамляюцца як беларусы. Іхнія дзеці ўжо будуць «паўнавартаснымі» беларусамі. Тое ж можна сказаць і пра нацыягенэтычныя працэсы ў іншых краінах. І вызначальным тут зноў выступае асабісты, так бы мовіць, *сымбаль веры.*

Славянізаваць, такім чынам, гэта –

надаваць славянскае аблічча, афармляць паводле нормаў славянскіх моваў («Откуда родом литовцы», с. 106).

Разуменьне гэтых аспэктаў павінна нам памагчы ўцяміць, што ж папраўдзе адбывалася як на Панямоньні, гэтак і на Падзьвіньні тысячу гадоў таму. І мы маем усьвядоміць, што працэс асыміляцыі балтаў (у тым ліку літоўцаў) праходзіў як зьмена рэлігіі і сьвядомасьці, а разам зь імі і мовы. Гэта быў мірны працэс нагэтулькі, наколькі мірнаю была місіянэрская дзейнасьць царквы.

Тое, што царква была шчыльна зьвязаная зь дзяржаваю – несумненна. І трэба напомніць, што да прыняцьця каталіцтва Ягайлам Літоўская дзяржава намінальна заставалася паганскаю, а гэта значыць, уласна літоўскаю ў рэлігійным і этнічным сэнсе – пакуль захоўвала ўласную культурна-рэлігійную самабытнасьць. Далейшыя падзеі прывядуць да ўзмацненьня ў Літве польскага (каталіцкага) і рускага (праваслаўнага) фактараў, яны і будуць весьці міжсобку змаганьне за душы яшчэ неасыміляваных літоўцаў / балтаў ВКЛ. Пакуль між імі *афіцыйна* і *легальна* стаяла паганства, захоўваўся этнічна-рэлігійны парытэт.

Па «скасаваньні» літоўскай рэлігіі можна гаварыць і пра заняпад уласна літоўскай этнічнай дзяржаўнасьці.

Важна мець на ўвазе, што гаворачы пра дзяржаву і яе этнічны зьмест, мы мусім мець на ўвазе найперш яе *эліты*. Маса, люд ня ўдзельнічалі ў стварэньні ні даўняй Русі, ні даўняй Літвы.

У 1993 годзе адбылася цікавая дыскусія на тэму паходжаньня Вялікага Княства Літоўскага[32]. І многія гісторыкі сышліся ў сваіх поглядах на пачаткі ВКЛ.

Эгідзіюс Банёніс:

Літоўскае княства складвалася як тыповая дзяржава раньнефэўдальнага тыпу. Вызначаць яе паводле нацыянальнай прыкметы абсурдна.

Міхаіл Сьпірыдонаў:

Насуперак вельмі пашыраным домыслам, большасьць найбуйнейшых зямельных уласьнікаў (магнатаў) ВКЛ былі літоўцамі паводле этнічнага паходжаньня і, як правіла, каталікамі паводле вызнаньня.

Тут варта зацеміць, што нягледзячы на павольнае «паміраньне»/ «заміраньне» літоўскае этнічнае дзяржаўнасьці пасьля Крэўскай уніі каталіцтва ўзамен паганства сапраўды стала тым маркерам, які аддзяліў літоўскую арыстакратыю ад рускае. І да пераходу ў заходняе хрысьціянства рускіх магнатаў і шляхты ў XVI ст. каталіцтва ў Літве адыгрывала ролю «пятага пункту», які значыў вельмі многа. Этнас надалей *вызначаўся* рэлігіяй!

Таму, працягвае Сьпірыдонаў, адзначаючы *«другасную ролю "рускіх" праваслаўных фэўдалаў»* у ВКЛ,

ні перавага ў складзе ВКЛ "рускіх" тэрыторыяў і "рускага" этнасу, ні выкарыстаньне "рускае" мовы ў якасьці мовы афіцыйнага справаводзтва ня могуць служыць крытэрамі палітычна-этнічнай прыналежнасьці Вялікага Княства.

Што гэта як ня сьведчаньне небеспадстаўнасьці тэзы пра заваёву будучае Беларусі літоўскімі фэўдаламі?! Хай сабе гэта і, відаць, марксісцкая пастаноўка пытаньня.

Заваёва Заходняй Русі *літоўскімі фэўдаламі* – не адно і тое ж, што заваёва *літоўцамі* (ну ня ўсе ж, сапраўды, ад аратая да крывіса рынуліся на ўсход!). Уключэньне гэных тэрыторыяў у склад Літоўскае дзяржавы мела характар не этнічнай і культурнай экспансіі, а палітычнай. Таму гаворка пра «этнічны сымбіёз» тут недарэчная. Усё адбывалася ў рамках адпаведных палітычных рашэньняў з боку Літвы і Русі. Іншая рэч, што палітычная экспансія Літвы ажыцьцяўлялася рукамі літоўскіх князёў, балтаў з паходжаньня.

А дзякуючы захаваньню собскай рэлігіі, як вызначальнай формы сьвядомасьці таго часу, пэўнага кшталту ідэалягічнай дактрыны, літоўцы пазьбеглі асыміляцыі на пачатковым этапе існаваньня свае дзяржавы (апроч тых, хто перайшоў у праваслаўе).

Вось што гаварыў у 1993 г. іншы гісторык, Зігмантас Кяўпа:

ВКЛ утварылася ў першай палове XIII ст. праз аб'яднаньне і падпарадкаваньне земляў літоўскіх і іншых балцкіх плямёнаў.

Дзеля шчыльнай сувязі рэлігіі, культуры і мовы гэта быў лягічны працэс.

Між тым,

гэта была дзяржава літоўскіх князёў і баяраў. Такой яна заставалася і ў пэрыяд далучэньня рускіх земляў (другая палова XIII – XIV стст.); мясцовае славянскае баярства ня ўдзельнічала ў кіраваньні дзяржаваю. У 1432 г. адбылося палітычнае ўраўнаваньне правоў літоўцаў-каталікоў і славянаў-праваслаўных. З гэтага часу разгортваецца афармленьне адзінага кіраўнічага стану – "палітычнага народу". Славянскія падданыя вялікага князя літуанізаваліся палітычна, застаючыся пра гэтым праваслаўнымі і славянамоўнымі.

Вельмі важнае сьцьвярджэньне. Адзінства дзяржавы змацоўвалася рэлігійнай інтэграцыяй, што ўрэшце прывяла да пераходу праваслаўных / рускіх магнатаў у каталіцтва (Сапегі, Хадкевічы, Тышкевічы) і поўнага зьліцьця са старой каталіцкай/ літоўскай арыстакратыяй, значная частка якой к таму часу павымірае (вынятак – узвышэньне Радзівілаў, што паходзяць з цэнтральнай Літвы, з-пад Кернава[33]).

Этнічныя працэсы тым часам усярэдзіне элітаў і ўсярэдзіне падуладнага ім люду працякалі па-рознаму.

Фармаваньне літоўскага палітычнага народу ў XV – XVII стст. адбылося ў выніку інтэграцыі розных этнічных элемэнтаў. Літоўскі люд і люд Русі (беларускі і ўкраінскі), што ідэнтыфікуюцца паводле гутарковай мовы, былі пасіўныя. Ня маючы палітычных правоў яны не прымалі ўдзелу ў жыцьці дзяржавы, а значыць і грамадзтва, будучы толькі аб'ектам (эксплюатацыі). Як адзначае Рышард Радзік,

уласная адметнасьць успрымалася толькі ў сутыкненьні зь іншымі, чужымі. [...] У залежнасьці ад сытуацыі, важныя былі мова, рэлігія, убор, быт, клясавая прыналежнасьць[34].

Што да мовы, то беларускі селянін успрымаў яе

ня як паказьнік нацыянальных падзелаў, але скарэй як паказьнік сацыяльных адрозьненьняў[35].

Таму мова, як адзін з маркераў народу, этнасу выключна ў этнічным «значэньні» пачала выступаць толькі ў наш час. Дзеля гэтага гаварыць пра этнічную канфрантацыю ў мінуўшчыне бадай абсурдна. Да XX ст. на першы плян выходзілі

рэлігійная і сацыяльная (сама)сьвядомасьці. «Нацыянальная», або тэрытарыяльная сьвядомасьць была ўласьцівая эліце, шляхце.

Найвыдатнейшы знаўца літоўскай гісторыі Эдвардас Гудавічус:

У пляне сацыяльным мы назіраем кансалідацыю паноўных клясаў. Сяляне ж у эпоху сярэднявечча практычна ня маюць нацыянальнасьці ажно да XIX ст. Русінская эліта ўважае літоўскую дзяржаву за сваю, прымае каталіцтва, літоўцы пераймаюць русінскую мову. У працэсе культурнага задзіночаньня ў XVI ст. фармуецца г.зв. "палітычны народ" ВКЛ. У XVII – XVIII стст. гэты працэс разьвіваецца (польскі ўплыў выступае як найважнейшы фактар, што злучае літоўскую і русінскую шляхту).

Што і трэ было давесьці. А іменна: балцка-славянскі, а дакладней, літоўска-рускі сымбіёз адбываецца на працягу сярэдзіны XV – XVII стст., працэс гэты назіраецца ў асяродзьдзі розных элітаў Літоўскай дзяржавы, што ўрэшце інтэгруюцца ў адзіны палітычны народ *litwini* з польскаю дзяржаўнаю і моўна-культурнаю сьвядомасьцю і літоўскаю гістарычнаю памяцьцю.

Літоўскі палітычны народ к XIX ст. адчуваў сябе як адгалінаваньне нацыі палякаў, пра што сьведчыць і славутая формула *gente Lithuanus, natione Polonus*. Эпоха рамантызму аднавіла ў сьвядомасьці многіх літоўскіх шляхціцаў этнічны элемэнт, дастаткова прывесьці прыклады з напоўненай сюжэтамі паганскай літоўскай старасьветчыны творчасьці паэта Адама Міцкевіча або гісторыка Тэадора Нарбута. Але к пачатку XX ст. большасьць літоўскага палітычнага народу інтэгравалася ў польскую навачасную нацыю. Ідэя «краёўцаў» – стварыць літоўскую грамадзянскую нацыю на руінах былога ВКЛ пацярпела паразу[36].

У той час паўставалі разам з польскім навачасныя літоўскі і беларускі нацыянальныя праекты, што афармляліся на грунце *люду*. Літоўцы, або літвіны Новага часу – гэта найперш сялянская маса, *люд*, што дагэтуль быў падпарадкаваны літоўскаму палітычнаму *народу*.

Тое ж адбылося і зь беларусамі. Эліта Літвы і Беларусі, шляхта, што тварыла гісторыю, будавала сярэднявечную Літоўскую дзяржаву, сышла са сцэны нацыянальнай гісторыі.

Гаварыць пра *беспасярэднюю* сувязь працэсаў нацыягенэзы літоўцаў і беларусаў з часамі ВКЛ праблематычна. Што да этнагенэзы, то яна беспасярэдне зьвязана зь міграцыяй насельніцтва і ўплывам на яго розных фактараў, як мова, традыцыі матэрыяльнай культуры ды інш. І як частка беларусаў можа характарызавацца як нашчадкі славянізаваных этнічных літоўцаў, так усе беларусы, як і ўсе літоўцы могуць (у роўнай ступені) адчуваць сябе нашчадкамі літоўцаў палітычных – не беспасярэднімі спадкаемцамі, вядома, але зьвязанымі з «праайцамі» нейкімі духоўнымі повязямі. І тут зноў першараднае значэньне ў працэсе атаесамленьня з тымі або іншымі «продкамі» набывае сьвядомасьць.

Спадар Краўцэвіч жа проста пераблытаў часы. Зьмяшаў паняцьці нацыі (народу) і люду. Тое, што літоўска-руская (і польская) шляхта зьлілася ўрэшце ў адзін *палітычны* народ к XVII ст. Аляксандар Канстанцінавіч успрыняў як балцка-славянскі *этнічны* саюз і перанёс яго ў часы Міндаўга. На жаль, каб разумець этнічныя працэсы, мала быць доктарам навук, трэба быць чуйным да многіх тонкіх матэрыяў, слухацца ня толькі ўласнае нацыянальнае падсьвядомасьці. Як трапна адзначыў даўні апанэнт Краўцэвіча Артурас Дубоніс у рэцэнзіі на папярэдніка «Міндаўга» – манаграфію «Стварэнне Вялікага Княства Літоўскага»,

Краўцэвіч – гісторык археалагічнага накірунку. Ён даследаваў мясцовасці ўздоўж Нёмана у Беларусі і быў сур'ёзным археолагам. Тым не менш ён напісаў слабую гістарычную кнігу, уводзячы беларускую гістарыяграфію ў яшчэ адзін тупік[37].

Дадам, што ў адказе на Дубонісавы «закіды» Краўцэвіч заявіў, што літоўскія гісторыкі яго крытыкуюць, бо ня хочуць дыялёгу, а гэта, у сваю чаргу, зьвязана зь

міжнароднай ізаляцыяй Беларусі і яе аддаленнем ад Еўропы. Тым не менш, рэжым Лукашэнкі не вечны, а гістарычная навука застанецца[38].

Прайшло пяць год, і ў выдавецтве *«рэжыму Лукашэнкі»* выходзіць кніга пра князя, які зрабіў *«стратэгічны цывілізацыйны выбар»* –

паклаў пачатак арыентацыі Літвы [між радкоў чытаецца: (і) Беларусі] *на Заходнюю Еўропу* («Міндаўг», с. 63-64).

Што гэта калі не палітызацыя гісторыі? І не самапрыніжэньне, бо месца і Літвы, і Беларусі, далібог, прыродай вызначана акурат у іншым кутку – у цэнтры (паводле іншай вэрсіі, на ўсходзе) Эўропы, і як ні зрушвай тэктанічныя пліты – іншага ня дадзена.

Зрэшты, у гэтым «арыентацтве» Краўцэвіч, здаецца, мае «аднадумцаў» і ў Літве:

...Дарога літоўскага народу ў заходнеэўрапейскую цывілізацыю была доўгая і зь вялікімі перапынкамі [...], *але гэтая дарога, урэшце, і прывяла Літву да ўступленьня ў Эўрапейскі Саюз* (Krikščionybės ištakos Lietuvoje, c. 78).

Маецца на ўвазе «дарога» ад хрышчэньня Міндаўга і далей – «паводле сьпісу». З хрышчэньнем першага і апошняга караля Літвы зьвязвае арыентацыю краю на Захад і Краўцэвіч.

...Аляксандр Канстанцінавіч, здаецца, ужо зьмірыўся з тым, што да яго гістарычнай творчасьці няма поўнага даверу ў аўтарытэтных калегаў. Таму яму нічога не застаецца, як звыкнуцца са сваім месцам дзесьці між прафэсійнымі гісторыкамі і рамантычнымі гістарыязофамі. Ён сам ахарактарызаваў свайго «Міндаўга» лепш за любога рэцэнзэнта:

Усё, што мы пішам, – гэта мітатворчасьць, бо як усё было – ведае толькі Госпад Бог. Я за тое, каб такія міты рабіліся прафэсійна. Чым больш адказна мы да гэтага паставімся (у манаграфіях, папулярных працах), тым менш потым трэба будзе іх выкараняць і папраўляць[39].

Вэрсія Краўцэвічавай этнічнай гісторыі Панямоньня між тым заканчваецца высновай:

Вынікам балта-славянскіх кантактаў было пашырэнне беларускай этнічнай тэрыторыі, якая ў XIX ст. ахапіла ўжо большую

частку Віленшчыны («Міндаўг», с. 31).

Тое, што беларускамоўныя жыхары гэтага краю былі яшчэ нядаўна літоўцамі Аляксандр Канстанцінавіч, тым ня менш, прызнае:

Жыхары прыгранічных вёсак распавядалі навукоўцам, што іх бацькі гаварылі па-літоўску, а самі яны гэтай мовы не ведаюць і гавораць па-беларуску («Міндаўг», с. 31).

Славянізацыя Віленшчыны / Паўднёва-Ўсходняй Літвы наступіла досыць позна[40], але беспасярэдне не зьвязана з этнапалітычнымі працэсамі XIII ст.

Што да першапачатковай тэрыторыі Літоўскай зямлі, дык Краўцэвіч «знаходзіць» яе за Нёмнам, па сярэднім цячэньні Вяльлі:

На Русі "Літвой" сталі называць усё Верхняе і Сярэдняе Панямонне, менавіта Наваградчыну, Гарадзеншчыну і Віленшчыну, хоць там побач з балтамі жылі і славяне. [...] *Менавіта гэтая Літва стала ядром, потым цэнтральнай вобласцю Вялікага Княства Літоўскага – дзяржавы, якая паклала пачатак сучасным беларускаму і літоўскаму народам. Сёння гэтую вобласць гісторыкі называюць гістарычнай Літвой. На самым Панямонні яшчэ доўгі час жыла памяць пра пачатковую балцкую Літву на берагах Віліі. Пазней, калі Вялікае Княства Літоўскае далучыла да сябе агромністую тэрыторыю ад Балтыйскага да Чорнага мора, тэрмін "Літва" набыў яшчэ адно значэнне, менавіта стаў назвай гэтай буйнейшай у Еўропе дзяржавы. Яе жыхароў называлі ліцвінамі, ці літоўцамі, незалежна ад таго, былі яны балтамі ці славянамі, і незалежна ад мясцовасці, у якой пражывалі* («Міндаўг», с. 31, 33, 35).

Зінькявічус нібыта салідарызуецца са сваім калегам, заўважаючы, што беларусы вобраз ВКЛ

пастаянна захоўваюць у сваёй гістарычнай памяці. Беларусы, якія выразна ўсьведамляюць сваю нацыянальную ідэнтычнасьць, заўсёды з асаблівай пашанай ставяцца да гістарычнай Літоўскай дзяржавы, ганарацца ёю, нярэдка называючы сябе літоўцамі (па-беларуску ліцьвінамі, г. зн. літвінамі) («Krikščionybės ištakos Lietuvoje», с. 58, 87).

Між тым гэта, скажам так, эмацыйны бок праблемы. Вось якое яе навуковае бачаньне ў літоўскіх вучоных:

Літвой у старажытнасьці называлася ня ўся этнічная Літва, а толькі яе частка. Дасьледнікі спрачаюцца пра тое, якую плошчу займала гэтая першапачатковая "Літва", усё больш схіляючыся да таго, што шукаць яе варта на тэрыторыі між рэкамі Нярыс, Нямунас і Мяркіс (Мерач). Бо іменна тут знаходзіліся першыя вялікія фэўдальна-адміністрацыйныя цэнтры Літоўскага гаспадарства раньняга пэрыяду – Кярнаве (Кернаў), Вільнюс, Тракай (Трокі). Адсюль "Літва" пашыралася ў сярэдняе цячэньне ракі Нярыс і вышнявіны Нёмну. Дзесьці ў гэтых мясьцінах павінна было пачацца аб'яднаньне літоўскіх земляў у адзіную дзяржаву. [...]

Адсюль назва Lietuva вельмі рана пашырылася далей на ўсход, у басэйн вышнявінаў Нямунасу і ваколіцы Менску, дзе тады яшчэ жылі літоўскія плямёны. Там гэтую назву і мусілі былі даведацца ўсходнія славяне («Откуда родом литовцы», с. 114, 120).

Істотна заўважыць, што паводле Краўцэвіча пачатковая Літва была ў сярэднім цячэньні Вяльлі / Нярыс, паводле літоўскіх дасьледнікаў яна туды толькі з часам пашырылася зь ніжняе Вяльлі.

Далей віленскія навукоўцы не «пярэчаць» гарадзенскаму калегу:

З ростам Літоўскага гаспадарства пашыралася і геаграфічнае значэньне назвы Літва. Зь цягам часу Літвою сталі называць ня толькі этнічныя літоўскія землі, але і ўсе тыя, што былі далучаны да Літоўскага гаспадарства, у т.л. і населеныя не літоўцамі. [...]

Пасьля падзелаў Літвы–Польшчы [Рэчы Паспалітае] Літвою стала называцца яшчэ меншая тэрыторыя, а старая назва Вялікае Княства Літоўскае з часам была выцесьнена назвамі Літва і Беларусь («Откуда родом литовцы», с. 114 –115).

Краўцэвіч зусім ня піша пра ўласна балцкае / літоўскае найменьне Літвы – *Lietuva*. Цешыць, аднак, што Краўцэвіч у сваёй працы адмовіўся ад адыёзнага тэрміна *летувісы* і вытворных ад яго, што нарэшце дазваляе ўспрымаць яго ідэі бяз той абвостранасьці, якую надавала ім спрэчная тэрміналёгія. На жаль, аўтар так і ня вызначыўся з тэрмінамі *літоўцы* і *літвіны* (*ліцьвіны*), якія блытае, хаця ў традыцыі (жывой) беларускай мовы, у чым няцяжка пераканацца пагартаўшы гістарычныя крыніцы і пэрыёдыку пачатку XX ст., яны бадай раўнапраўныя і азначаюць адно і тое ж, хоць бы літвін / літовец меў этнічнае, а хоць і палітычнае напаўненьне. Так жа ў Краўэцвіча і з *рускімі/ русінамі*. Дзеля праблем з (нацыянальнаю) (сама)сьвядомасьцю і жаданьня быць зразумелым паспалітаму чытачу (каб той, барані божа, ня зблытаў даўніх літвіноў з сучаснымі, а русінаў часоў Міндаўга зь цяперашнімі рускімі) узьнікаюць «гіпэркарэктныя» прыметнікі *літвінскі* і *русінскі*.

Літоўскія вучоныя лінгвістычнаму аспэкту надаюць значную ўвагу. Розныя формы назвы свайго краю падзяляюць на тры групы: з каранямі *liet-*, *lit-* і *leit-*. Славянская форма *Литва* выводзіцца з больш архаічнай *Литъва*, што гэтаксама фіксуецца ў крыніцах і структурна дакладна адпавядае аўтэнтычнай *Lietuva*. Адзначаецца, што «славянскі» адменьнік назвы з коранем *lit-* замацаваўся ў большасьці эўрапейскіх ды іншых моваў («Откуда родом литовцы», с. 116 –117). Зрэшты, адзначаюць аўтары кнігі, гэта не выпадкова, бо, мабыць, акурат ад славянаў даведаўся пра Літву яе «першаадкрывальнік» для Заходняе Эўропы сьвяты Брунон – Баніфацы, які ў 1009 г. апынуўся, а пасьля і згінуў дзесьці на мяжы Літвы і Русі (магчыма, Прусіі). У запісе пра гэтую падзею ў першакрыніцы назва краю пададзена ў родным склоне *Lituæ*, г. зн. у адзіночным ліку – *Litua*, што чытаецца проста як *Litva* («Откуда родом литовцы», с. 113).

Выказваецца меркаваньне пра існаваньне некалі бяссуфікснай формы **Lietā*. Ёсьць падставы лічыць, што па аналёгіі з утворанымі ад гідронімаў назвамі іншых балцкіх земляў *(Latgala*

(Latava), Jotva (Jotija), Sūduva (Sūdupis), Dainava (Dainava)) Lietuva паходзіць ад гідроніма *Lietauka* (*Lietava*) – так называецца рака, што выцякае з балоцістай мясцовасьці з такою ж назваю і ўпадае ў Нярыс / Вяльлю крыху вышэй за вусьце ракі Швянтоі / Сьвятой («Откуда родом литовцы», с. 118-119).

Больш раньняй літоўскай формай лічыцца *Lietava*. Адзначаецца беспадстаўнасьць спробы вытлумачыць гэты назоў ад літ. *lietus* 'дождж', маўляў, Літва – «край дажджу». Адрозьненьне між формамі на *-ava* і *-uva* паясьняецца фактамі зь літоўскае дыялекталёгіі, дзе існуе тэндэнцыя ўмацаваньня суфіксаў з *-u-* і зьнікненьня формаў з *-a-*, апошнія больш характэрныя для Латвіі («Откуда родом литовцы», с. 118, 120).

Усе гэтыя складаныя аспэкты паходжаньня найменьня *Літва* амаль невядомыя беларускаму чытачу. І ні Краўцэвіч, ні хто іншы да яго не парупіўся іх выкласьці.

Важны факт для беларускай гісторыі, які дагэтуль не прамоўлены з усёй выразнасьцю ні ў Піліпенкі, ні ў Сагановіча, ні ў Краўцэвіча (пра Трашчанку ўжо маўчу):

У далёкай мінуўшчыне балты насялялі вялізарныя прасторы Цэнтральнай і Ўсходняй Эўропы, якія, апрача сучаснай Літвы і Латвіі, ахоплівалі таксама Беларусь, паўночна-заходнюю частку Ўкраіны, заходнія ўскраіны Расіі (поўдзень і паўднёвы ўсход Пскоўскай, Цьвярской, Маскоўскай абласьцей), Калініградзкую вобласьць і значную частку паўночна-ўсходняга выступу Польшчы.

Уся займаная балтамі тэрыторыя паводле плошчы складала звыш 860 000 квадратных кілямэтраў. Паводле меркаваньня дасьледнікаў, у II – I тыс. да н. э. балты расьсяляліся шырэй, чым ілірыйцы, тракійцы або германцы таго часу.

Доўгі час балты прадстаўлялі сабой адну з асноўных этнічных груп Усходняй Эўропы ў цэнтральнай лясной зоне. Сучасныя землі літоўцаў і латышоў – гэта рэшткі колішніх уладаньняў, што займаюць блізу 1/6 даўняй тэрыторыі балтаў («Откуда родом литовцы», с. 36).

Краўцэвіч, як помніцца, «прывёў» славянаў на Панямоньне ў канцы Х ст., а то і раней. Аўтары літоўскае кнігі канстатуюць, што дачыненьні балтаў са славянамі –

надта няяснае і заблытанае пытаньне, меркаваньні дасьледнікаў па якім карэнным чынам розьняцца. [...]

Жывучы поруч адзін з адным, у вельмі блізкім прыродным аясродзьдзі, балты і славяне і матэрыяльную культуру стварылі вельмі падобную. Таму вучоныя нярэдка ня могуць прыйсьці да адзінага меркаваньня, каму прыпісаць мілаградзкую (І тыс. да н. э.) або зарубінецкую, кіеўскую (першыя стагодзьдзі н. э.) археалягічныя культуры [ахоплівалі поўнач сучаснай Украіны і поўдзень Беларусі].

Грунтуючыся на археалягічных даных, агулам цяжка з аб'ектыўнасьцю гаварыць пра славян да V – VI стст. н. э. У пачатку І тыс. н. э. у Эўропе можна ўжо знайсьці кельтаў, германцаў, балтаў, грэкаў, рымлянаў, тракійцаў, дакійцаў, іранцаў (позьніх скітаў – сарматаў), фіна-вуграў, але славянаў і адпаведнай ім археалягічнай культуры ня знойдзена («Откуда родом литовцы», с. 73).

«Славянскае пытаньне» – тое, на якое няма дагэтуль аб'ектыўнага адказу. І калі можна спрачацца, дзе канчаюцца літоўцы і пачынаюцца беларусы, бо ўсё адно вядома, што нашымі продкамі былі агульныя балцкія плямёны – што літва, што ятвягі, што іншыя, дык у стасунку да славянаў застаецца адно гадаць.

Аўтары работы «Откуда родом литовцы» дасьціпна і адначасова сур'ёзна паспрабавалі «закрыць» «славянскую тэму»:

На пытаньне, адкуль зьявіліся славяне, выдатны спэцыяліст у балтыстыцы і славістыцы Ўладзімір Тапароў аднойчы жартам адказаў: "Мабыць, зь неба" («Откуда родом литовцы», с. 37).

Балты, як можна пераканацца, спрадвеку жылі ня толькі на літоўскай і латыскай, але і на беларускай зямлі. Шукаючы нашу этнічную адметнасьць, можна, вядома, лунаць у «славянскім небе» або варыцца ў «балцка-славянскім» катле, але каб збудаваць трывалы нацыянальны дом, усё ж рана ці позна давядзецца спусьціцца на тутэйшую зямлю. І тут беларусам наканавана ўбачыць за сабою і літоўскіх, і ятвяскіх, і іншых балцкіх продкаў. Каб пазьбегнуць выгнаньня з гістарычнай сцэны, свой радавод трэба будзе прасачыць не да пятага, а да пяцідзясятага калена. І пакуль беларускія дасьледнікі яшчэ ня здатныя ў гэтай справе мысьліць арыгінальна і самастойна, што ж, хай даробак літоўскіх вучоных для іх стане карысным падручным арыенцірам. ✸

ВІКТАР КОРБУТ

---

1 Санька С. «Балцкая тэма» // Наша Ніва. 1993. № 14; Санько С. Балцкая тэма // Druvis. 2005. № 1. С. 147-153.

2 Параўнайма супярэчлівыя погляды некаторых савецкіх і эміграцыйных дасьледнікаў на ролю балтаў у этнагенэзе беларусаў у спэцыяльным аглядзе: Корбут В. «Мы – ратаі святла, крывічы»: тры вякі крыўскай ідэі // Druvis. 2005. № 1. С. 60-64.

3 Беларусы. Т. IV. Вытокі і этнічнае развіццё / В. Бандарчык, В. Бялявіна, Г. Каспяровіч, Г. Курыловіч, Т. Кухаронак, М. Піліпенка, І. Чаквін. Мн., 2001; Трещенок Я. История Беларуси: В 2 ч. Ч. 1. Досоветский период. Магілёў, 2004; параўн. таксама: Штыхаў Г. Вытокі беларускага этнасу // Гісторыя Беларусі: У 6 т. Т. І. Старажытная Беларусь: Ад першапачатковага засялення да сярэдзіны XIII ст. Мн., 2000. С. 323-330; дагэтулешнія літоўскія сынтэзы этнічнай гісторыі: Lietuvių etnogenezė. Vilnius, 1987; Zinkevičius Z. Lietuvių tautos kilmė. Vilnius, 2005.

4 Пры цытаваньні беларускамоўных тэкстаў захоўваюцца асаблівасьці арыгінальнай артаграфіі.

5 Гл.: Воронин Н. Древнее Гродно (по материалам археологических раскопок 1932 – 1949 гг.). (Материалы и исследования по археологии СССР. № 41. Материалы и исследования по археологии древнерусских городов. Т. III) М., 1954. С. 141-148.

6 Пад Кіевам, праўда, жылі паляне; магчыма, Краўцэвіч гаворыць пра Кіеўскую Русь у цэлым, але і тут няпроста разабрацца, што ён разумее пад ёю: Кіеў і Чарнігаў? Кіеў, Чарнігаў, Смаленск, Ноўгарад ды г. д., у т. л. Полацак?

7 Пра паселішча з такою назваю – Ляда – на месцы Ліды гістарычныя крыніцы нічога не гавораць. Насамрэч назва Ліда (літ. Lyda) выводзіцца ад гідроніма Лідзейка з коранем lyd-, пра варыянтнасьць якога ў літоўскай гідраніміі гл.: Vanagas A. Lietuvių hidronimų etimologinis žodynas. Vilnius, 1981. С. 188-189. Відавочна, Лідзейка – пазьнейшы дэрыват ад *Ліда, параўн. пачатковую назву ракі Vilnia, ад якой паходзіць найменьне места Вільня (літ. Vilnia (дыял.), Vilnius) і пазьнейшую форму Vilnelė ды да т.п.

8 Россія. Полное географическое описаніе нашего отечества. Настольная и дорожная книга для русскихъ людей. Т. IX. Верхнее Поднепровье и Белоруссія. СПб., 1905. С. 71.

9 Довнар-Запольский М. История Белоруссии. Мн., 2003. С. 54.

10 Россія... С. 56.

11 Параўнайма развагі на гэты конт літоўскіх і францускага гісторыка:

Aleksandravičius E., Kulakauskas A. Pod władzą carów: Litwa w XIX w. (Biblioteka Literatury Pogranicza pod patronatem Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej. T. VII) Kraków, 2003. С. 12-13.

12 Сагановіч Г. Нарыс гісторыі Беларусі ад старажытнасці да канца XVIII. Мн., 2001. С. 60.

13 Latkowski J. Mendog // Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Historyczno-Filozoficzny. Ser. II. T. III (ogólnego zbioru t. XXVIII). С. 303-304.

14 Падрабязна гл.: Latkowski J. Mendog. С. 321 і наст.

15 Vaitkevičienė D., Vaitkevičius V. XIII a. Lietuvos valstybinės religijos bruožai // Lietuvos archeologija. 2001. T. XXI. С. 311-334.

16 Важная для даўніх людзей інфармацыя нам у наш час можа здавацца «малакарыснаю». Напрыклад, ёю маглі быць «запісы» родавых / племянных паданьняў міталягічнага характару – гэтак бы мовіць, «біблійныя» тэксты. Таму нават небагаты набор знакаў гіпатэтычнага «пісьма» ня мае бянтэжыць – іх цалкам ставала для фіксацыі сапраўды істотнай у той сытуацыі і для тых людзей інфармацыі. Аднак разважаць свабодна на гэтую тэму пакуль не выпадае: няма адпаведных беларускіх, літоўскіх дасьледаваньняў, а замежныя штудыі на гэты конт невядомыя – прынамсі, мне. Пакуль можна выказваць толькі асьцярожныя здагадкі. Як гэта робіць Краўцэвіч, хоць і выдае плён свае фантазіі за «факт». Наконт разнастайнасьці пісьмовых традыцыяў у народаў сьвету гл., прыкл.: Дьяконов И. Письмо // Языкознание: Большой энциклопедический словарь. М., 1998. С. 375-379.

17 Vidugiris A. Zietelos šnektos žodynas. Vilnius, 1998.

18 На іх ня раз спасылаецца Краўцэвіч у сваёй рабоце «Стварэнне Вялікага Княства Літоўскага» (Rzeszów, 2000).

19 Цяпер можна сур'ёзна сумнявацца, былі крывічы славянамі ці ўсё ж скарэй балтамі, параўн.: Санько С. Імёны бацькаўшчыны. Крыўя; Дзермант А. Крывічы. Гістарычна-этнагенетычны нарыс // Druvis. 2005. № 1. С. 7-17; 19-35.

20 Голубович В., Голубович Е. Кривой город – Вильно; Голубович Е., Голубович В. Славянские поселения правобережной Дисны в Вилейском окр. БССР // Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института истории материальной культуры Академии наук СССР. 1945. Вып. 11. С. 114-125; 126-137 (абедзьве публікацыі былі падрыхтаваны яшчэ перад вайною).

21 Гл.: Топоров В. Vilnius, Wilno, Вильна: город и миф // Балтославянские этноязыковые контакты. М., 1980. С. 3-71; у гэткім жа рэчышчы разглядае праблему і дасьледнік балцкай паганскай культуры Вікінтас Вайткявічус, параўн.: Vaitkevičius V. Alkai: baltų šventviečių studija. Vilnius, 2003. С. 204.

22 Марзалюк І. Людзі даўняй Беларусі: этнаканфесійныя і сацыякультурныя стэрэатыпы (X – XVII стст.). Магілёў, 2002. С. 38-47.

23 Емяльянчык В. Роля міграцый у фарміраванні антрапалагічнага складу беларусаў (да гісторыі праблемы) // Гістарычна-археалагічны зборнік. 1997. № 11. С. 8.

24 Мікуліч А. Беларусы ў генетычнай прасторы: Антрапалогія этнасу. Мн., 2005. С. 16, 112.

25 Paszkiewicz H. Początki Rusi. Kraków, 1996; Paszkiewicz H. Powstanie narodu ruskiego. Kraków, 1998 (выдадзеныя паўстагодзьдзя таму на эміграцыі, у Лёндане па-ангельску гэтыя работы толькі нядаўна перакладзены на родную дасьледнікаву польскую мову).

26 Шупа С. Беларуска-літоўскія маніі і фобіі // Наша Ніва. 1997. 28 ліпеня.

27 Параўнайма насьцярожанае выказваньне з гэтай нагоды: Казакевіч А. «Druvis»: праект балцкае ідэнтычнасьці // Arche – Пачатак. 2006. № 1 – 2. С. 56.

28 Яшчэ ў пачатку XX ст., а то і пазьней у працах многіх дасьледнікаў тэрміны балцкі / балтыйскі і літоўскі / лета-літоўскі ўжываліся як раўназначныя, тады ж, дарэчы, і паняцьці рускі і ўсходнеславянскі лічыліся сынонімамі.

29 Топоров В. Образ «соседа» в становлении этнического самосознания (русско-литовская перспектива) // Славяне и их соседи. Этнопсихологический стереотип в средние века (сборник тезисов). М., 1990. С. 9.

30 Цыт. паводле: Баранаускас Т. Новогрудок в XIII в.: история и миф // Castrum, urbis et bellum: Зборнік навуковых прац. Баранавічы, 2002. С. 31.

31 Падрабязьней гл.: Paszkiewicz H. Powstanie narodu ruskiego. С. 23-115.

32 Великое княжество Литовское // Родина. 1993. № 3. С. 81-92.

33 Пра генэзу фаміліі Радзівілаў і іх сваяцтва зь іншымі літоўскімі арыстакратамі, а гэтаксама пра паходжаньне гэтага роду ад легендарнага першасьвятара-крывіса Лізьдзейкі гл.: Semkowicz W. O litewskich rodach bojarskich zbratanych ze szlachtą polską w Horodle r. 1413 // Lituano – Slavica Posnaniensia. Studia Historica. 1989. T. III. С. 57 і наст.

34 Radzik R. Między zbiorowością etniczną a wspólnotą narodową: Białorusini na tle przemian narodowych w Europie Środkowo-Wschodniej XIX st. Lublin, 2000. С. 181.

35 Тамсама. С. 179.

36 Тамсама. С. 108-118; Смалянчук А. Паміж краёвасцю і нацыянальнай ідэяй: Польскі рух на беларускіх і літоўскіх землях (1864 – люты 1917 г.). СПб., 2004.

37 Гістарычны альманах. 2001. Т. V. С. 167.

38 Тамсама. С. 172.

39 Цыт. паводле: Воршыч А. Гісторык, знаёмы зь Міндаўгам // Наша Ніва. 2006. 24 лютага.

40 Падрабязьней наконт этнамоўных працэсаў на Віленшчыне гл., прыкл.: Turska H. O powstaniu polskich obszarów językowych na Wileńszczyźnie // Prace językoznawcze. 1982. № 98. Studia nad polszczyzną kresową. T. I. С. 19-121; Straczuk J. Język a tożsamość człowieka w warunkach społecznej wielojęzyczności: Pogranicze polsko-litewsko-białoruskie. W-wa, 1999.

ПАДРУЧНАЯ КНІГА НАРОДАЗНАЎСТВА

Лобач У. А. Этнаграфія Беларусі: Вучэбна-метадычны комплекс для студ. спец. 1-21 03 01 «Гісторыя», 1-02 01 02 «Гісторыя. Замежная мова». – Наваполацк: ПДУ, 2006. – 328 с.

«У сучасным грамадстве фарміраванне ўсебакова развітай, творчай асобы з актыўнай жыццёвай пазіцыяй немагчыма без далучэння да этнакультурнай спадчыны народа: мовы, абрадаў, звычаяў, сацыянарматыўных традыцый, каштоўнасцяў матэрыяльнай і духоўнай культуры. Ва ўмовах імклівай глабалізацыі і універсалізацыі чалавечага быцця этнічная самабытнасць кожнага народа, у тым ліку і беларусаў, не толькі набывае статус прынцыпова унікальнага і непаўторнага сегмента сусветнай культуры, але і з'яўляецца важнейшым механізмам нацыянальнай самаідэнтыфікацыі чалавека», – гэткімі словамі распачынае курс сваіх лекцыяў па этнаграфіі Беларусі вядомы этнограф, фальклярыст, этнакультуролаг, дацэнт Полацкага дзяржаўнага універсітэта Уладзімір Лобач. Сучасны стан не толькі ў этналагічнай навуцы, але і ў грамадстве ў цэлым актуалізуе аналізаванне каштоўнасна-нарматыўных сістэм, мэтаў, уяўленняў, ведаў беларусаў, а таксама розных спосабаў іх знакава-сімвалічнага і прадметна-матэрыяльнага ўвасаблення. Пры гэтым важная ўвага да іх станаўлення цягам стагоддзяў у розных рэгіёнах. Функцыянаванне гэтых важных кампанентаў культуры дазваляе сацыяльным групам і ўсяму грамадству ўсведамляць сябе пэўным цэлым і падтрымліваць сваю самабытнасць на працягу больш ці менш працяглага гістарычнага перыяду.

Комплекс улучае 6 тэмаў і 5 дадаткаў; унутраная арганізацыя якіх вылучаецца строгай паслядоўнасцю пытанняў, вынесеных для абмеркавання. Адсюль падзяленне тэмаў на адносна самастойныя падраздзелы, кожны з якіх завяршаецца не проста высноваю, але «завостранай» тэзаю, якая пабуджае слухача або чытача да роздуму.

Распачынаюць кнігу традыцыйныя ў такога кшталту выданнях тэмы «Этнаграфія Беларусі як навука, яе прадмет, метады і ўзаемасувязь з сумежнымі дысцыплінамі» і «Гісторыя этнаграфічнага вывучэння Беларусі», дзе сцісла, але выразна патлумачаныя асноўныя этнаграфічныя паняцці і апісаныя этапы этнаграфічнага вывучэння Беларусі ад самага пачатку і да нашых дзён. Аднак ужо ў гэтых параграфах відавочныя не толькі высокі прафесіяналізм аўтара, але і яго выразная грамадзянская

пазіцыя, шчырая зацікаўленасць у прадмеце выкладання і даследавання, а таксама майстэрскае валоданне словам, уменне выкладаць сур'ёзныя праблемы яснай, даходлівай моваю, лагічна і нават займальна. Трэба мець на ўвазе, што перад намі не прызначаная вузкім спецыялістам навуковая манаграфія, а перадусім падручнік, адрасаваны студэнтам, якія да гэтага часу пра многія прапанаваныя тэмы не мелі нават уяўлення. Таму перад выкладчыкам, як правіла, напачатку становіцца задача зацікавіць студэнта, абудзіць у ім ахвоту да азнаямлення з этнічнай гісторыяй роднага краю.

У трэцяй тэме «Этнічная гісторыя Беларусі» У. А. Лобач знаёміць студэнтаў з асноўнымі канцэпцыямі паходжання беларускага этнасу. Багаты фактычны матэрыял, валоданне апошнімі напрацоўкамі прадстаўнікоў розных галін народазнаўства дазваляюць аўтару прыйсці да высновы, што *«ў VIII – пач. XIII ст. былі закладзены асновы фармавання беларускага этнасу, галоўнай умовай чаго стала не эфемерная старажытнаруская народнасць, але дзейснае этна-культурнае ўзаемадзеянне паміж мясцовымі балтамі і прышлымі славянамі, што, у сваю чаргу, абумовіла ўзнікненне культурных і моўных асаблівасцяў, якія ў далейшым сталі разглядацца як спецыфічныя рысы беларускай этнічнай культуры»* (с. 70). Падкрэслена ў этна-культурным аспекце разглядаецца знаходжанне беларускіх земляў у складзе Вялікага Княства Літоўскага і Рэчы Паспалітай; пэўная ўвага надаецца этнонімам русіны, ліцвіны; тут жа пазначаецца роля касцёлу, які *«з аднаго боку, выступіў на Беларусі своеасаблівым рэтранслятарам заходнееўрапейскіх каштоўнасцяў, а з другога – быў катэгарычна нецярпімы да архаічнай кампаненты беларускай этнічнай культуры»* (с. 77), аналізуецца крызіс у часе распаўсюджвання вуніяцтва пасля заключэння Берасцейскай царкоўнай уніі 1596 г.

Пачаткі фармавання беларускай нацыі разглядаюцца ў параграфе, прысвечаным часаваму прамежку з канца XVIII да пачатку XX ст. Што вельмі істотна і ўхвальна, этнакультуролаг У. А. Лобач не проста пераказвае гістарычныя падзеі і факты, але і прасочвае іх пераламленне праз прызму міфапаэтычнага бачання свету. Так, традыцыйная беларуская супольнасць асэнсоўвала перамену дзяржаўна-палітычнай прыналежнасці і ўзмацненне прыгнёту (пасля ўваходу ў склад Расійскай імперыі – Т. В.) у катэгорыях міфапаэтычнага мыслення і звязвала гэтыя падзеі з парушэннем існага светаладу: *«Старыя сцвярджаюць, што пакуль Кацярынушка не забрала край, – зімы былі карацей, а як забрала – лета стала карацейшым»* (с. 81).

Ад многіх наяўных падручнікаў гісторыі навукова-метадычны комплекс «Этнаграфія Беларусі» адрознівае раздзел «Беларуская нацыя ў 20 – пачатку 21 ст.: праблемы і перспектывы развіцця», у якім аналізуюцца супрацьстаянне паміж нацыянал-патрыятычным і камуністычным рухам, стварэнне БНР, раз'яднанне этнічнай тэрыторыі, сітуацыя ў Заходняй Беларусі, працэсы нацыянальнага адраджэння з канца 80-х, абвяшчэнне дзяржаўнага суверэнітэту Беларусі і сённяшняя сітуацыя. Добра ўсведамляючы ролю мовы ў працэсе станаўлення і існавання этнасу, У. А. Лобач аналізуе стаўленне да яе і пазіцыю ўладаў у розныя гістарычныя перыяды. Зазначыўшы, што *«недастаткова ўважлівае стаўленне дзяржавы да праблем захавання і развіцця беларускай мовы і нацыянальнай культуры вядзе да далейшай маргіналізацыі нацыянальнай свядомасці насельніцтва Беларусі»*, далей аўтар аптымістычна сцвярджае: *«Станаўленне і ўмацаванне інстытутаў незалежнай беларускай дзяржавы, уваходжанне ў актыўнае грамадска-палітычнае жыццё краіны маладых пакаленняў беларусаў, не абцяжараных савецкай ідэалагічнай спадчынай, але абраўшых у якасці светапоглядных аўтарытэтаў агульнадэмакратычныя і нацыянальныя каштоўнасці, гарантуе ў недалёкім будучым сапраўднае адраджэнне і паступальнае прагрэсіўнае развіццё беларускай нацыянальнай супольнасці»* (с. 98).

Тэма «Традыцыйная матэрыяльная культура і сацыяльная арганізацыя беларусаў» уключае апісанне традыцыйных гаспадарчых заняткаў, промыслаў і рамёстваў, адзення, формаў паселішчаў, кухні. Сціслае выкладанне матэрыялу шмат ў чым абумоўленае добрай распрацоўкай гэтых тэмаў у сучаснай этнаграфічнай навуцы. Але ўжо тут відавочныя агульнатэарэтычныя падыходы аўтара да этнічнай культуры наогул, прызнанне яе арганічнай цэльнасці і ўмоўнасці падзелу на культуру матэрыяльную і духоўную. Так, прынцыпова важным стае падкрэсленне таго, што земляробства мела не толькі вузка утылітарную прагматыку (забеспячэнне прадуктамі харчавання, фуражом, сыравінай), але з'яўлялася самым пачэсным відам працоўнай дзейнасці з амаль што свяшчэнным статусам, што спарадзіла цэлы шэраг улучаных у яго сістэму знакава-рытуальных формаў. Хата ў выкладанні У. А. Лобача паўстае як эталон адухоўленага касмічнага быцця, а не толькі як архітэктурнае збудаванне.

Звяртае на сябе ўвагу вылучэнне сярод традыцыйных формаў паселішчаў побач з вёскай, сялом, пагостам, слабадой і інш. дзярэўні[1] як старажытнага тэрміну для пазначэння сельскага

паселішча ў лясной зоне (ад слова драць – выкарчоўваць дзялянкі ў лесе). У 19 ст. пад дзярэўняй разумелі сельскія паселішчы, якія не адносіліся да катэгорыі хутароў, сёлаў, мястэчак.

У тэме «Традыцыйная духоўная культура беларусаў» вылучаныя сямейная абраднасць, каляндарная абраднасць, традыцыйны фальклор, традыцыйныя рэлігійныя веранні, народныя веды. У папярэднім уступе з пазіцыяў сучасных падыходаў глыбока і адначасна даходліва выкладаюцца асноўныя тэарэтычныя паняцці тэмы, вызначаецца духоўная культура, міфапаэтычнае мысленне, рытуал і абрад[2]. Аднак наступнаму выкладанню канкрэтнага матэрыялу, мяркую, мусіла б папярэднічаць заўвага аб функцыянаванні традыцыйнай культуры ў яе лакальных, рэгіянальных варыянтах. Кожнай канкрэтнай традыцыі адпавядае пэўны набор абрадаў і звычаяў, якія і рэалізуюць уласцівую таму ці іншаму сямейнаму або каляндарнаму комплексу семантыку. У якасці асноўных структурных кампанентаў, прыкладам, перадвясельнага этапу ў кнізе апісваюцца агледзіны, даведкі, сватанне, запоіны, заручыны, суборная субота. У студэнта або ў недасведчанага чытача можа ўзнікнуць уяўленне, што гэтыя кампаненты мусяць прысутнічаць пры кожным вяселлі і ў кожным рэгіёне. Аднак кожны з пазначаных рытуалаў мае вельмі выразную лакальную спецыфіку і вяселле кожнага канкрэтнага рэгіёну можа ўлучаць ад двух і рэдка дзе ўсе шэсць вылучаных рытуалаў. Да таго ж асобныя з іх, прыкладам, запоіны і заручыны семантычна супадаюць і выступаюць лакальнымі назвамі па сутнасці аднаго і таго ж звычаю.

Тэарэтычнай глыбінёй, цікавымі назіраннямі і абагульненнямі вылучаецца параграф, прысвечаны каляндарнай абраднасці[3]. Не з'яўляецца спрэчным тэзіс пра каляндарны модус мыслення беларусаў, калі бальшыня светапоглядна-ідэалагічных інтэнцыяў знаходзіла сваё выражэнне ў семантыцы каляндарнай абрадавасці. Натуральная і асаблівая ўвага аўтара да Купалля – кульмінацыйнага моманту ўсяго года, калі зліліся-знітаваліся ў адно вобразнае цэлае ўсе бакі традыцыйнага ўкладу і пачуванняў беларусаў. У. А. Лобач прапаноўвае чытачу глыбокую і пераканаўчую канцэпцыю свята як *«важнейшага моманту стабілізацыі Сусвету, пераадолення крытычных (памежных) момантаў быцця ўсяго калектыву і своеасаблівага касмічнага мастка паміж "старым / чужым" і "новым / сваім" у часе і прасторы»* (с. 161).

У той жа час аўтар або папросту ігнаруе, або штрыхамі падае хрысціянскі кампанент народнага календару беларусаў. Прыкладам, вызначэнне *«Вербніца – апошняя нядзеля перад Вялікаднём – веснавое свята ў гонар абуджэння вегетацыйных сілаў прыроды, якое ўзыходзіць да язычніцкага культу расліннасці»* яўна недастатковае і вымагае рэмаркі адносна прымеркавання гэтага дня да Уваходу Ісуса Хрыста ў Ерусалім, дзе народ сустракаў яго пальмавымі галінкамі. Няма як пагадзіцца і са штучным тэрмінам Дабравешчанне, абсалютна невядомым у беларускай вёсцы. Да таго ж, кампанент блага нясе і пэўную семантычную нагрузку, бо ўзыходзіць да больш агульнага і адзінага: *«адхіленне ад нормаў / правілаў, іх парушэнне, паслабленне»*[4]. Наагул, больш уважлівае стаўленне да месца і ролі праваслаўя і царквы ў духоўнай спадчыне беларусаў значна ўзбагаціла б і паглыбіла многія аўтарскія выкладкі.

Перад намі вучэбна-метадычны комплекс, адрасаваны найперш студэнтву. Гэта ўносіць пэўныя карэктывы ў структуру і паслядоўнасць выкладу матэрыялу. Аднак, як правіла, чым лепшая кніга, тым большыя да яе патрабаванні. Так і ў гэтым выпадку недаўменне выклікае рэзкі падзел этнаграфіі і фальклору, калі, напрыклад, каляндарныя ці сямейныя абрады і песні разглядаюцца ў розных раздзелах. У той жа час, хаця аўтар і сцвярджае, што *«у айчыннай навуцы пераважае разуменне фальклору як комплексу славесных, славесна-музычных, музычна-харэаграфічных, гульнёвых і драматычных відаў народнай творчасці»* (с. 173), за апошняе дзесяцігоддзе навуковая парадыгма фалькларыстыкі зазнала значныя змены. У сучасных даследаваннях фальклор інтэрпрэтуецца не як эстэтычны феномен, але як прастора тэкстаў, што нясуць шэраг найважнейшых сацыяльных, кагнітыўных і ідэалагічных функцыяў, не выходзячы пры гэтым за межы штодзённага побыту грамадскай групы. Межы этналогіі і фалькларыстыкі ўмоўныя, яшчэ К. В. Чыстоў вызначаў асноўную спецыфіку фалькларыстыкі – *«быць і заставацца адначасова навукай і філалагічнай, і этнаграфічнай, паколькі кожная фальклорная з'ява ёсць адначасова і непазбежна факт і народнага быту, і факт славеснага мастацтва»*[5].

Да безумоўных вартасцяў гэтага раздзелу адносяцца апісанне інструментальнай музыкі, пазначэнне яе рытуальных, магічных аспектаў, а таксама развагі аўтара адносна падабенства і адрозненняў рытуалу і гульні. У раздзел «Беларускі традыцыйны фальклор» улучана апісанне народнай дэкаратыўна-ужытковай творчасці.

У аналітычным і каштоўным цікавай фактурай раздзеле «Традыцыйныя рэлігійныя вераванні беларусаў» аналізуецца ўшанаванне прыродных стыхіяў; культы прыродных аб'ектаў – крыніц, камянёў, дрэваў. Ухвальная ўвага да беларускай сакральнай геаграфіі. У гэты ж раздзел улучанае і апісанне міфалагічных персанажаў. Адвёўшы асобнае месца чорту, У. Лобач пазначае этымалогію самога слова чорт (ад прасл. **сьrtъ* 'пракляты')[6], а таксама асаблівасці яго вобразу. На думку аўтара, чорт мае антрапаморфнае аблічча і вызначаецца здольнасцю да ўсюдыіснасці і да пераўтварэнняў. Падаецца, больш прымальным было б падкрэсленне яго поліморфнага аблічча, ад антрапа- і да нуляваморфнага выяўлення.

У. А. Лобач справядліва не пагаджаецца з думкай, якая доўгім часам панавала ў фалькларыстыцы і этнаграфіі пра тое, што вялікая колькасць міфалагічных істот з'яўляецца адлюстраваннем бездапаможнасці чалавека традыцыйнай культуры перад нібыта незразумелымі яму сіламі прыроды. Вялікую значнасць мае выснова аўтара аб тым, што *«для міфапаэтычнага мыслення не было нічога цьмянага і неспасціжнага ў навакольным свеце, бо любая яго праява была патлумачаная міфам, а гарманічнае існаванне чалавека ў Сусвеце дасягалася праз паважныя (часам перасцярожлівыя) і партнёрскія адносіны з яго прадстаўнікамі»* (с. 191).

У. А. Лобач вядомы сваімі працамі, прысвечанымі даследаванню феномену чарадзейства і знахарства. Добрая абазнанасць у матэрыяле дазволіла яму сцвярджаць, што ў адрозненне ад заходняй Еўропы, дзе асноўным суб'ектам магічных аперацыяў лічылася жанчына-ведзьма, самымі моцнымі чараўнікамі на Беларусі з'яўляліся мужчыны. Пры чытанні надзвычай цікавага матэрыялу скарыстанне аўтарам формаў мужчынскага роду – чараўнік, знахар – так і не дазваляе цалкам зразумець полавую стратыфікацыю магічных практык на беларускіх вёсках у розных рэгіёнах.

Падкрэслена аўтарскім, арыгінальным ёсць параграф, прысвечаны народным ведам беларусаў, дзе падаецца апісанне

касмалогіі і астраноміі, за якімі лагічна ідзе народная метэаралогія; ці не ўпершыню кампактна і нават займальна выкладаюцца сістэмы народнай метралогіі і лінейных мераў. Тут жа падаецца аналізаванне народнай медыцыны беларусаў як сімбіёзу міфалагічных і рацыянальных ведаў прадстаўнікоў традыцыйнай супольнасці пра навакольны свет. Заслугоўвае павагі ўжо само з'яўленне разваг пра народную медыцыну, аднак асобныя пасажы ўсё ж патрабуюць удакладнення. Прыкладам, не зусім карэктным выглядае падзел прычынаў хвароб на побытава-натуральныя (звіх, падрыў, пералом, падрэз, апёк, прастуда) і магічна-міфалагічныя (сурокі, сцень, валасень, трасца, халера, падвей, вогнік), бо часцей назіраецца арганічнае іх спалучэнне, калі на цалкам рэальную прычыну накладваліся вытлумачэнні міфалагічнага плану.

Багатай фактураю, навуковай тактоўнасцю выкладання, уменнем акцэнтаваць праблемныя моманты вылучаецца тэма «Нацыянальныя меншасці і міжэтнічныя адносіны на Беларусі», дзе разглядаюцца гісторыя і этнакультурная самабытнасць нацыянальных меншасцяў, што доўгі час пражывалі на землях Беларусі і з'яўляюцца найбольш знакавымі для этнічнай гісторыі нашай краіны, а гэта яўрэі, татары, цыганы, рускія, палякі, украінцы, латышы, літоўцы.

Кніга ўтрымлівае пяць дадаткаў. Першы з іх – «Да методыкі палявой этнаграфічнай дзейнасці» мае асаблівае навукова-метадалагічнае значэнне і можа быць скарыстаны не толькі этнографамі, але і фалькларыстамі, дыялектолагамі. Кожны з вылучаных 10 пунктаў скіроўвае ўдзельнікаў экспедыцыі да найбольш аптымальнага запісу-апісання ўсіх складнікаў традыцыйнай светапогляднай мадэлі. Дадаткі другі і трэці – «Беларуская дыяспара» і «Этнічны крызіс 1930 – першай паловы 1980-х гг.» – маюць завостраны характар, а сума прыведзеных гістарычных, сацыялагічна-культурных фактаў, датычных этнічнай гісторыі 1930-80-х гг., прыводзіць аўтара да аб'ектыўнай катэгарычнай высновы: *«Беларусь напрыканцы гэтага адрэзку ўяўляла сабой эфемернае дзяржаўнае ўтварэнне без усялякіх праяў рэальнага суверэнітэту, з маргіналізаваным горадам, дэнацыяналізаванай культурай і дэградаваным этнасам, адкінутым у плане нацыянальнай кансалідацыі на ўзровень пачатку XX ст., што і адрознівала, дык гэта – значна горшы экалагічны стан беларускай этнічнай прасторы»*. У чацвёртым дадатку «Тыпалагічныя рысы беларускага нацыянальнага руху ў еўрапейскім кантэксце (канец XVIII – пачатак XX стст.)» У. А. Лобач паказвае сябе як прафесійны, абазнаны гісторык. Некалькі нечаканым падаецца змяшчэнне ў канец кнігі дадатку 5 «Гістарычна-этнаграфічныя рэгіёны (вобласці) Беларусі», фактычна яму адводзіцца роля заключэння, што можа быць вытлумачана імкненнем падкрэсліць важнасць разумення лакальнасці народнай культуры ў айчынным народазнаўстве.

Для кожнай тэмы распрацаваныя заданні да практычных заняткаў, якія ўлучаюць «Этнаграфічны практыкум»; лагічныя задачы і праблемныя пытанні; тэматыка даследаванняў, рэфератаў і спавешчанняў; кантрольныя пытанні да заліку; індывідуальныя пытанні да заліку; прыкладныя тэмы курсавых работ і метадычныя парады іх выканання. Завяршае кнігу «Кароткі слоўнік этнаграфічных тэрмінаў». Прыкрае ўражанне пакідаюць памылкі на старонках кнігі, што, аднак, заўвага збольшага не аўтару, а рэдактарскаму аддзелу.

У навукова-тэарэтычным аспекце навукова-метадычны комплекс «Этнаграфія Беларусі» можа быць ацэнены як паглыбленне сумы ведаў па этнаграфіі, гісторыі, фалькларыстыцы. Больш за тое, у працы выразна акрэсленыя першаступенныя задачы і метадалагічныя праблемы даследавання этнічнай культуры беларусаў. Кніга мае вялікае значэнне для аб'ектыўнага і сістэмнага спасціжэння студэнтамі гістарычных спецыяльнасцяў сістэмы сімвалічных каштоўнасцяў, уласцівых беларускай этнічнай традыцыі. Зразумелая і ўхвальная асаблівая ўвага У. А. Лобача да Падзвіння, што, акрамя іншага, будзе спрыяць зацікаўленню студэнтаў Полацкага дзяржаўнага універсітэта спадчынай роднай зямлі.

Адна з пазітыўных характарыстык кнігі – комплекснасць падачы матэрыялу, таму яна стане актывізаваць і паглыбляць не толькі ўласна гістарычныя, этналагічныя веды, але і пашырыць абазнанасць студэнтаў у пытаннях філасофіі, рэлігіязнаўства, культуралогіі, фалькларыстыкі, этналінгвістыкі. У навуковы зварот да месца і прафесійна элегантна ўведзены новы, цікавы ў даследніцкай перспектыве матэрыял. У напружаным кантэксце сучаснасці з'явілася сур'ёзнае глыбокае даследаванне, якое дзякуючы стройнасці, лагічнасці пабудовы, дасканаласці, даступнасці стылю, які выгодна адрозніваецца спалучэннем папулярнасці з добрай навуковай базай, будзе цікавым і карысным шырокаму колу чытачоў. ✸

ТАЦЦЯНА ВАЛОДЗІНА

---

1 Гл. рэзка пейратыўную семантыку гэтага слова ў сучасным гарадскім маўленні.

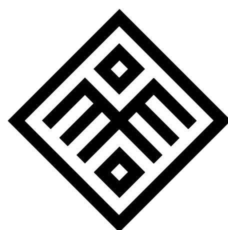
2 Гэтыя паняткі ў падручніку не разводзяцца, што, мяркую, выклікана менавіта адрасаванасцю студэнтву, бо глыбейшае даследаванне усё ж выяўляе адрозненні між рытуалам і абрадам.

3 Глядзі грунтоўнае і падрабязнае аналізаванне многіх датычных да народнага календару пытанняў у дысертацыі У. А. Лобача «Уяўленні аб прасторы і часе ў традыцыйным светапоглядзе беларусаў (па этнаграфічных і фальклорных матэрыялах XIX – пач. XX ст.)».

4 Страхов А. Б. Слова с корнем благ- / блаж- с отрицательным значением в южнославянских диалектах (К проблеме влияния славяно-византийского миссионерства на язык и культуру Древней Руси) // International Journal of Slavik Linguistik and Poetiks. 1998. Wol. 37. S. 94-101.

5 К. В. Чистов. Фольклор и этнография // Фольклор и этнография. Л., 1970. С. 3-15.

6 Глядзі версію аб генетычнай сувязі слоў, якія пазначаюць рысу, рус. черта і чорта з адпаведным дзеясловам праслав. **čersti* 'крэсліць', 'межаваць', 'араць', 'раскарчоўваць'. Ад гэтага дзеяслова не адасабляецца і праслав. **čertь* у дачыненні да балоцістай мясцовасці, судачыненне ж чорта з балотам відавочнае.



Рэдакцыя альманаху «Druvis» шчыра ўдзячная за дапамогу і падтрыманне Надзеі Бабіч, Яўгену Барышнікаву, Дзянісу Быханькову, Таццяне Валодзінай, Вользе Дзядовік, Андрэю Казакевічу, Кірыле Карлюку, Святлане Клепікавай, Вользе Лабачэўскай, Уладзімеру Лобачу, Ігару Мацюнову, Дзянісу Раманюку, Галляшу Сяляве, Андрэю Храпавіцкаму

Almanacho «Druvis» redakcija už pagalbą ir palaikymą dėkoja Edminui Bagdonui, Sauliui Bagočiūnui, Vytautui Musteikiui, Kristinai Pakonytei, Dainiui Razauskui, Mindaugui Staniui, Jonui ir Inijai Trinkūnams, Vykintui Vaitkavičiui, Jonui Vaiškūnui, Dariui Vitkauskui.

У наступным нумары альманаху «Druvis»:

- Дуалістычныя касмагоніі і індаеўрапейскія блізнечныя міфы
- Спарыш. Уступ да інтэрдысцыплінарнага даследавання
- Індаеўрапейцы і вялікая поўнач
- Індаеўрапейская традыцыя як снова нашай ідэнтычнасці
- Зацемы да паўночнага прымардыяльнага падання
- Нардычная рэлігійнасць і навуковыя міфы
- Рагнар Логброд над Дзвіною
- Балта-скандынаўская канфедэрацыя
- Mare Balticum – Mare Integrum
- Рэгіён ВКЛ – аўтэнтычная геапалітычная альтэрнатыва ды іншае